

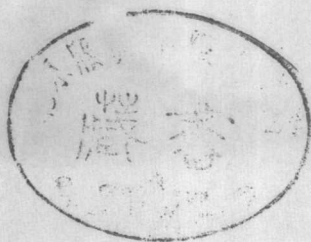
B221.5

主编 / 宋正海 / 孙关龙

副主编 / 徐钦琦

徐道一 / 著

《周易》与 二十一世纪



00165576

广东教育出版社

《天地生人丛书》顾问

(以姓氏笔画为序)

丁国瑜	王绶琯	马宗晋	李学勤	吴汝康
陈述彭	罗钰如	周明镇	张磊	张家诚
张震寰	胡厚宣	侯仁之	贾兰坡	黄汲清
谢家泽	蔡美彪			

《天地生人丛书》总序

人类社会的发展是曲折的。20 世纪是人类社会大发展、科学技术和物质财富均以空前未有的速度提高的时期，但也经受到各种各样的困扰。当前，人口压力、资源危机、生态环境破坏、自然灾害频仍，以及艾滋病、吸毒等社会问题，越来越严重地威胁着人类的生存和发展。这向正迈向 21 世纪的人类提出了严重的挑战，引起人们的广泛关注。1992 年 9 月在巴西召开的世界环境保护会议充分显示了这一点。

但是，人类社会总是在风浪中前进的。总结经验教训，努力拼搏，趋利避害，改善生存发展环境已成为全人类共同的愿望和任务。为协调人与自然关系的国际合作计划一个个出现，例如当前正实施的“人与生物圈”计划、“国际地圈生物圈计划”、“国际减灾十年”计划和众多的国际会议等，为使这类国际合作更好地实施，为了人类社会的健康发展，必须在观念上把自然界看成

为一个整体，并使人与自然协调发展。

从1990年开始，北京一批学者举办“天地生人学术讲座”，对天地生相互关系以及人与自然界的关系进行综合研究，自然科学和人文科学、社会科学的专家们会聚一堂，讨论共同关心的重大问题。为进一步推动学术交流，并能广泛地向社会汇报研究成果，广东教育出版社在讲座基础上出版《天地生人丛书》。这是一项有意义的工作，预祝丛书的出版将进一步促进天地生相互关系以及人与自然界关系的综合研究；并对改善生态环境、开发自然资源、减少自然灾害、加强环境保护，以及促进重大社会、经济问题的解决，做出有益的探索。

武鴻

《天地生人丛书》自序

天地生人研究是近 10 年来在国内迅速崛起的一个综合性研究领域。其中的“天”指的是宇宙，“地”指地球，“生”指生物界，“人”指人类。天地生人研究对天地生和人与自然界的关系进行综合研究，把自然科学与人文科学、社会科学密切结合起来，把中国传统文化与现代文化密切结合起来，把基础研究与应用研究结合起来，把中华民族文化与世界文化密切结合起来，以发扬光大祖国的传统文化，推动我国现代科学文化的发展。这种越古今、中外、多学科的大跨度的综合探索，顺应了当今世界科学发展的大综合潮流，有利于各学科的相关研究、综合研究、系统研究的发展，推动世界科学潮流的整体化进程，促使科学观念的变革，迎接新的世纪的到来，有利于产生新的科学理论和方法，以寻求解决人类生存和发展所面临的问题，如环境恶化、人口压力、资源危机、自然灾害等。

《天地生人丛书》是一套反映天地生人综合研究成果的雅俗共赏的学术著作，集中展示研究中的最活跃的问题。丛书坚持百家争鸣的方针，力求体现综合性的新观点、新理论、新方向，每本书的内容，或是该领域的学术热点，或是可能会引起社会普遍关注的问题，或是有广泛影响的新学术领域。总之，它们都具有较大的社会意义和学术价值。

我们十分感谢丛书顾问和广大专家学者对天地生综合研究、天地生人综合研究的长期支持。

我们热切盼望广大读者给予批评、指教，使我们把丛书愈编愈好。

序

刘长林

就我所知，徐道一教授关于《周易》与当代科学技术前沿的联系，一连写了三部书：第一部，《〈周易〉科学观》（1992，地震出版社）；第二部，《〈周易〉与当代自然科学》（1995，广东教育出版社）；第三部，就是现在展示在读者面前的《〈周易〉与二十一世纪》。徐教授通过这三本书，用大量生动的事实，把中国与西方，古代与现代，科学与哲学曲折隐伏的内在连接，鲜亮真切地披露给了读者。

自上世纪末以来，中国传统文化的命运一直为国人和一些外国学者所关注。由于众所周知的原因，很多人对中国传统文化采取了否定的态度。五四以后，一部分激进的爱国知识分子称中国传统文化为“国故”、“遗产”。在新文化和传统文化之间划一条截然不逾的界限。他们出于急切救亡图强之心愿，认为中国原有的文化实际已经死去，必须代之以西方的先进文明。就连汉字也

得废弃，走拼音化拉丁化的道路，甚而提出“汉字不灭，中国必亡”的口号。

到了本世纪中叶，随着东亚经济复兴，西方文明陷入重重矛盾，一批有远见卓识的中外学者开始转变观念：原来中国文化仍然有着强大生命，那些断定中国文化与现代化不能相融的种种理论实际是没有根据的，是对其本质的误解和歪曲。时至今日，海内外已经出版了数量可观的有分量的学术专著，证明中国的传统学术蕴藏着深厚的内涵，对于解决现代化发展中出现的种种社会问题，保障人类健康稳定地走向未来，不仅能够发挥巨大的积极作用，而且可以说是不可缺少的。

但是许多人承认中国传统文化的现代价值，仅限于人文范围。认为中国的心性之学，佛、道之学，伦理学，艺术美学等方面有丰富内容和可取之处，这无可怀疑，但没有或缺乏科学思维与科学精神。至于发展惊人的现当代科技，那更是中国传统文化无缘相问的了。尽管持这种见解的人目前还很多，很普遍，在我看却并不正确。其实产生这种看法的根源很简单，主要就是他们依然以牛顿力学和在牛顿力学基础上发展起来的近代科学为科学的惟一范式和惟一标准。用这一标准来衡量中国的传统科技史，自然是“空空如也”了。用这一标准来估量中国传统文化对最新科技的作用，也自然是评价不高的。

然而要辨明的是，人类科学精神之源并不止古希腊一家，科学思维和科学发展的方式也不止欧洲一种，更不能视西方近代科学为神圣，以圈围科学的界限。20世纪中叶以后，科学技术发生了一系列深刻变化，原有的自然科学理论受到大量新发现和新诠释的挑战，科技本身也因社会发展而向自己提出了新的要求……所有这些变化表明，人类的科学观和宇宙观正在迈向一个

新的时代，而其根本特点却是全面地向中国的以系统论自然观和天人合一论为特征的思想靠拢。这样就使我们有可能也必须以一种新的眼界，重新审视中国思想史和中国科学技术史，重新估价中国传统文化对未来科技发展的作用，重新研讨和辨析人类科学技术发展的源流与规律。

徐道一教授的这三部著作，尤其是第三部，正是在这一方面为我们打开了一面敞亮的窗户。

徐教授是学地质的，早年留学苏联莫斯科大学，回国后长期从事数学地质、天文地质、天文地震、天地生人综合关系等方面的研究，取得过多项重要成果，引起国内外学界广泛重视。自80年代初以来，他拿出很多精力研读中国古代学术经典，其中对《周易》更是下了大功夫。他作为一位在自然科学方面有突出成就的专家，这样做，决非偶然。《易大传》说：“日新之谓盛德。”在我的师友中，徐道一教授是最具这一盛德的学者。对一切于科学有价值的新事物，他总是表现出极大的敏感性和追索精神，而且能够迅速地捕捉住。在本书中，他以严整简捷的笔触，令人信服地指出，西方科学技术和科学万能的思想在取得了空前成功的同时，已给人类带来了严重的负面效应。面对着水土流失，生态破坏，物种灭绝，道德沦丧，家庭解体，重大灾变的预测与防治，人类能否继续存在并持续发展等等一系列重大的迫切问题，西方传统思维表现得束手无策。而解决问题的出路是转向中国哲学，吸取中国的古老智慧。

我想，正是因此，徐道一教授十多年来，毅然投入，潜心研究并在本书中深入地阐述了《周易》关于变易、阴阳、尚中、和谐、天人合一、长治久安等思想精髓，既多层面地引用了国内外学界近年来的研究成果和最新科学资料，同时又提出了许多自己

独到的见解。在论述《周易》的每一重要思想时，都与西方相关的观念相比照，指出双方各自的优缺点，着重阐明中国观念的现实意义及其对未来人类社会的价值。作者由于熟谙自然科学，因而能够既全面系统，又深入明晰地向读者揭示出，解决科技前沿重大问题的方向和方法，是如何与中国传统思维存在着内在一致性。

我希望所有关注科学技术前沿问题的学者和关心中国与人类未来命运的人士，都来读一读这本书。这本书作为一种观点，就科学与人类的前途问题做出了有价值的回答。我们沿着作者的思路，可以从中国传统思维中获得信心和力量，也能够进一步理解，有人说 21 世纪是东西方文化大融合的世纪，是中国的世纪，这种断言是有道理的。中华民族能否在中华文化的基础上再现辉煌，就要看我们是否能抓住当前的历史机遇和我们努力的情况了。

我也希望专门研究历史的学者和对史学有兴趣的朋友，能认真翻阅这本书。俗话说：“滴水见太阳。”《周易》与当代科技前沿的联系，这决不是偶然的巧合，也决不是一个孤立的事例。由此我们应当得到启示，应当把视线推展开去。为什么中国的古老思想能够与主要由西方传统发展起来的当代科技前沿接通起来？中国的历史和西方的历史，包括政治、经济、文化、科技和思维方式，这两大系列到底是什么关系？要彻底摆脱西方文化中心论的阴影，摒弃各种割裂、静止和片面的形而上学观点。在这一方面，这本书会给我们帮助。今后，研究中西方各类历史，都不应当是各自孤立的，也不可停留在简单的对比上，而必须把双方当作一个有机的整体来把握。既然地球是一个整体，那么由地球养育出来的人类，由人类创造的东西方文明，无疑应当是一个通联

的大整体。用这种大整体的观点研究中国的和世界的思想史、科技史、艺术史……及至通史，一定会产生新的观念和新的理论，也才能解释为什么中国和西方的文化，恰恰呈现一左一右，一阴一阳，对称互补的格局。而这些，对于探察 21 世纪和更远的未来，也会是有益的。

我喜爱摆在面前的这本书。它开扩了我的视野，加深了我对祖国文化的领悟，也使我对未来更为乐观。

前 言

80年代初，在一次天文哲学学术会议上，我听到有位学者介绍：有些西方学者认为，很有必要从东方思想体系中吸收精神营养以推动科学今后发展。当时，我感到不可理解，并没有重视。想不到十几年以后，我亦在探讨这一问题。

我在1992年出版了《〈周易〉科学观》（地震出版社），1995年出版了《〈周易〉与当代自然科学》（《天地生人丛书》之一，广东教育出版社）。这两本书主要是讲《周易》与自然科学的联系，自然科学的内容较多，学术性较强。第一本书主要是讲过去的，第二本书主要是讲当代的。本书是第三本，主要是讲未来的。原来计划此书要写得通俗易懂。但由于“本性”难改，仍是脱离不了科学的问题。实际上，当代社会是在西方科学若干基本理论概念的基础上建立的。若要涉及一些基本问题亦离不开科学。

中国人在 20 世纪前半叶饱尝苦难。20 世纪后半叶，已经在政治上屹立在东方，但在经济上、文化上还没有摆脱无形的枷锁，前途尚不容盲目乐观。苏联解体并下滑到今日的处境是我们前车之鉴。当前重要的任务是要争取文化独立。这样，弘扬中国传统文化精华是这一过程中十分重要的一个环节。期望本书在这一方面能对读者有所裨益。

本书内容共分六章。第一章是总论，在第三节中概述了后面几章的中心内容。本书与前两本书在内容上虽有所衔接，但重点是结合 21 世纪的即将来临，对一些基本概念作了进一步的阐述，涉及的应用范围超越自然科学很多。

由于作者自小在上海长大，中学在教会学校中学习，一进大学就学习地质科学，对中国传统文化了解很少。毕业后搞科学研究工作，满脑子都是西方思维方法和工作模式，仅是通过地震预报、天文地质、天地生人综合研究，提出了太极序列，才开始学习《周易》。在中国古代，小儿在启蒙时就要学习四书五经，而作者在学习、工作中，看了许多书籍和文章，惟独没有接触过中国古代经典著作。一直到 50 多岁时，才知道《周易》中有这么多有价值的、并可应用于当代和未来的东西。作为一个中国人，细想起来，也是一大怪事。

作为一个自然科学工作者，作者在本书中对当前和未来社会发展的一些基本问题及其可能应用提出了一些看法。有些地方已是分不开自然科学、社会科学、哲学、文化的界限，也许这更接近于《周易》的本来面貌吧。本书涉及的范围很广，涉及到有争议的问题也较多，不是我的学识和能力都能进行深入探讨的。谬误之处请读者批评指正，不胜感激。

本书完稿于 1995 年 10 月，1997 年 1 月修改补充。此后国内

外发生的一些大事件（如东南亚等地金融危机、科索沃危机），证实了书中提出的部分见解。1999年6月补充了第二章第三节有关复杂性科学的一些内容。

本书在编写过程中得到刘长林教授的鼓励和支持，并为本书写了序。书中一些问题曾与李树菁编审、商宏宽编审进行讨论。宋正海教授反复审阅了全书，提出了许多宝贵意见。在这里对他们的帮助表示衷心感谢。

目 录

序	(1)
前言	(1)
一、概论	(1)
(一) 拯救地球和人类未来	(3)
1. 危机确实存在	(4)
2. 产生危机的根源	(7)
3. 亚洲在 20 世纪末的现实	(9)
(二) 对 21 世纪发展的种种猜测	(14)
1. 社会形态	(14)
2. 世纪特点估计	(14)

(三)《周易》的重要概念及其在 21 世纪的可能应用	··· (20)
1. 一切都在变易	····· (20)
2.《易》以道阴阳	····· (21)
3. 贵中, 尚中	····· (22)
4. 和谐	····· (23)
5. 天道与人道	····· (25)
6. 长治久安	····· (26)

二、变易 ····· (28)

(一)《周易》的涵义 ····· (28)

1. “易”与“周”的涵义	····· (29)
2.《周易》新涵义	····· (30)

(二)机械论自然观与《周易》观念比较 ····· (32)

1. 机械论自然观	····· (32)
2. 自然法则与变	····· (33)

(三)当代科学观念与《周易》涵义的比较 ····· (36)

1. 现代科学、当代科学	····· (36)
2. 新科学观念的六个重要标志	····· (39)
3. 复杂性与变	····· (43)

(四)可能应用 ····· (46)

1. 理性和实践	····· (46)
2. 取象比类和模型	····· (49)

三、阴阳 ····· (61)

(一)阴阳涵义 ····· (62)

1. 初始涵义	····· (62)
2. 引申涵义	····· (63)
3. 当代理解	····· (65)

(二) 阴阳与对立统一 (矛盾) 的关系	(66)
1. 对立和矛盾	(66)
2. 阴阳与矛盾的异同	(68)
(三) 阴阳是对待的统一	(73)
1. 前人论述	(73)
2. 阴阳的三层意义	(75)
(四) 应用	(78)
1. 家庭的前景	(78)
2. 女权运动	(80)
3. 选择与互补	(82)
4. 阳性文明与阴性文明	(84)
5. “和魂洋才”	(86)
 四、中	(88)
(一) “中”的涵义	(89)
1. 古人的论述	(89)
2. 《周易》的“中”的涵义	(91)
3. 中西古代文化关于“中”的论述之比较	(92)
(二) 物极必反	(94)
1. 满招损, 谦受益	(94)
2. “中”与“折衷主义”	(97)
(三) 应用	(98)
1. 偏激的反传统观念	(99)
2. 偏激的反现代观念	(103)
3. 其他	(108)
 五、和	(113)
(一) “和”的涵义	(114)

1. 和实生物，同则不继	(114)
2. 《周易》中有关“和”的论述	(116)
(二) 多样性	(120)
1. 生物多样性的重要意义	(120)
2. 生物多样性与优胜劣汰	(121)
3. 生物多样性的广义推广	(125)
4. 从多样性到和谐	(127)
(三) “生”与“继”	(129)
1. “生”与新	(129)
2. 继承	(131)
(四) 应用	(133)
1. 和而不同	(133)
2. 世界多样化格局的大趋势	(137)
3. 文明的冲突和互补	(142)
4. 和为贵	(150)
5. 巧者和之	(153)

六、持续发展

(一) 天地人	(159)
1. 三才之道	(160)
2. 人与自然	(165)
(二) 回归自然	(174)
1. 蟑螂与空调生活方式	(174)
2. 现代社会病	(177)
(三) 持续发展的社会	(178)
1. 持续发展的涵义	(179)
2. 持续发展社会的标志	(186)
(四) 应用	(188)

1. 传统文化的价值观念	(188)
2. 持续工程	(197)
3. 持续农业	(201)
4. 节约	(207)
5. 培养持续发展观念	(210)
结束语	(215)

一、概 论

20 世纪即将结束，21 世纪即将来临。许多人都在思考人类社会在 21 世纪将会变成什么模样？这是人类中大多数人都在关心的重要问题。中国古话：“一年之计在于春。”世纪末的时刻可以温故而知新，是对新世纪从战略角度进行思考的时刻。

《周易》是诞生于 2000 多年前的一本中国古典著作。很多人认为它早已过时，为什么在世纪之交时要来讨论它在 21 世纪中可能发挥的作用呢？这方面西方近代发展史可提供佐证。欧洲国家的文艺复兴和后来近代科学发展是在重新发现古希腊文化的基础上实现的。恩格斯说：“在希腊哲学的多种多样的形式中，差

不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。因此，如果理论自然科学想要追溯自己今天的一般原理发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去。而这种见解愈来愈为自己开拓道路。”^①我们相信，读者对人类 21 世纪思考得越多，就会越来越多地感到《周易》蕴含的智慧有可能在 21 世纪能够发挥作用。回顾 19 世纪最后 10 年的情况，那时令人忧虑的事似乎很多，当时模糊地想像的一些事情，如世界大战、毁灭性武器、种族绝灭等在 20 世纪竟成为现实。在 20 世纪中发生了两次世界大战，给人类带来了深重的灾难；发明了杀伤力极大的核武器，给人类未来带来极大威胁。中国人民更是备尝了被侵略、被奴役的痛苦。仅在抗日战争中，就伤亡了 3500 万人。

第二次世界大战以后，世界上 100 多个原殖民地国家得到了独立。战后半个世纪以来世界上没有发生像世界大战那样规模的战争，经济发展较快。但是，一些全球性的深层次问题亦暴露得比较明显，涉及到人类生存的根本问题。一些人感叹，人类将进入 21 世纪，但不具备可以使人类能持续发展的哲学和文化。这一危机从许多科学技术及社会问题上表现出来，但其根源却涉及到人与自然对立等根本问题。许多有识之士感到束手无策，甚至悲观失望。有些人寄希望于东方文化，但是在接触到具体问题

时，亦感到无能为力。

中国传统文化是东方文化中持续时间最长、发展最为完善、影响力较为广泛的文化之一。在中国传统文化中，《周易》具有特殊的地位。《周易》大致形成于 2000 多年以前，一直被尊为

^① 恩格斯：《自然辩证法·〈反杜林论〉旧序·论辩证法》，《马克思恩格斯选集》，第 3 卷，468 页，北京，人民出版社，1972。

“众经之首”。《周易》中一些基本概念，与中国传统科学、农学、儒家、道家以及诸子百家都有密切关联。《周易》的阴阳、中和、天地人三才之道等关于人与自然的基本思想使华夏文明 5000 年来能够一直持续地发展下来。实际上它是中国传统思想的重要理论源泉。《周易》中阐述的一些基本理论、观点，可以帮助解决当前人类社会的一些老大难问题。这就是说，改变当前西方文化在全球一统天下的局面，开展中西方文明互补，发展文化的多样性，对 21 世纪人类社会健康发展具有积极的意义。

在这里，需要对本书中关于“西方”一词的涵义补充说明一下。本书中提到的“西方”，是指在欧美起源并发展起来的一套思想文化、科学技术体系，实际上，这套体系现在不仅在西方，在东方以及全世界都在应用。在本书中用“西方”一词，以与“东方”传统文化、思想、科学体系相区别。后者即便是在东方（包括中国），其应用的广泛程度亦远远不如“西方”体系。这就是说，即便是中国人，但最熟悉的有可能是西方思想体系的东西。东西方的差别不仅在国外，而且也在国内。

（一）拯救地球和人类未来

人类社会在 20 世纪得到迅速发展。一方面是新技术发展层出不穷使人们眼花缭乱，似乎未来是一片美好的前景，而另一方面不少人已感到人类社会面临着许多紧迫问题（如生态、环境、资源、人口、战争等）需要解决。人类从来不曾像现在这样，拥有强大的力量——或是广泛改善，或是彻底毁灭——来对付自己

的未来。这些问题在报刊、电视中已经议论很多。如 1986 年 9 月至 1987 年 4 月美国《基督教箴言报》陆续发表了本世纪 22 位著名思想家、政治家、科学家的访问记，主题是人类在 21 世纪的主要问题是什么。后来还出版了《二十一世纪的世界》一书（中译本于 1991 年由社会科学文献出版社出版）。但是，不管是在访问记还是在书中，他们对问题产生的根源及其紧迫性的讨论都不多，或感觉不深刻。

《拯救地球和人类未来》是宋祖良介绍海德格尔后期思想的书名。海德格尔被“看做 20 世纪的德国哲学家中对世界产生过并还在产生着最大影响的一位哲学家”，他“很早就预见到 20 世纪科技的迅速发展在此世纪末所引起的全球性的生态危机”，“……拯救地球，维护人类的基本生存条件，维护人类在地球上的长久生存……”^①，这一思想是贯穿在海德格尔的《哲学论文集》（写于 1936~1938 年，出版于 1989 年，海德格尔在 1976 年去世）中的主题。作为一个哲学家，他看到“西方人把人类生存繁衍的基地——自然界，看做技术生产征服和剥削的对象，把万物（包括人类）之母——大自然，看做进攻的对象，并且习惯成自然，认为这样做是理所当然，天经地义的”^②。

1. 危机确实存在

在 20 世纪快要结束时，拯救地球和人类未来的必要性和迫切性已经引起社会和大众越来越多的关注。现实确实是越来越严峻：

① 宋祖良：《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》，3 页，北京，中国社会科学出版社，1993。

② 同上，15 页。

(1) 世界人口急剧增加，一天天地接近于地球无法容纳的程度：世界人口在 1650 年为 5 亿，当时的增长率为每年 3‰，将近 250 年翻一番；可是到了 1970 年，世界人口为 36 亿，增长率为每年 21‰。按这个增长率，世界人口只要 33 年就可翻一番。目前，世界人口已超过 50 亿，急剧增加趋势如果得不到改变，粮食生产不能相应地增加，人类社会的动乱指日可计。

(2) 生态环境严重恶化。在急功近利和征服自然的思想支配下，动植物生态环境受到严重破坏，生物种类迅速减少，不可再生资源被严重浪费，空气和海洋污染严重，农地贫瘠化程度加深，森林面积锐减，南极上空出现臭氧层空洞。上述这些被破坏的东西有些是在几千年、几万年甚至几亿年的时间中生成的，一旦被破坏，很有可能就永远消失了，其损失是无法弥补的。南极上空出现的臭氧层空洞，使太阳紫外线射入地面的强度增加，从而导致人类和生物产生新的癌症和疾病的危险大大增加，所产生的后果是人类目前无法防御的。而且，这些破坏几乎每天、每月、每年都在发生着，用不了太长的时间就可以发展成无可挽救的灾难，因此，如何尽快遏止生态环境继续恶化，已经是人类面临的一个十分迫切的问题。

(3) 经济发展停滞。在过去的三个十年中资本主义世界的实际经济增长率一直在下降，60 年代平均增长率为 4.9%，70 年代为 3.8%，80 年代为 2.7%，90 年代前四年的平均增长率仅 1%。对全世界而言，目前世界的生产总量和世界市场的容纳总量相比，约有 30% 为生产过剩。很多发达国家的失业率高达 10% 以上。苏联和东欧社会主义国家解体以后，经济一直处于下降或停滞状态。另一方面，100 多个发展中国家力图摆脱贫困落后、经济上被剥削的状态，力图模仿发达国家的发展模式来发展经济，

走上现代化道路。

但是，发达国家发展经济的模式目前已被证明存在着很大缺陷。发达国家之所以能够实现现代化，是由于它们通过血与火的手段，占据了大量的殖民地，这些殖民地为它们提供了廉价的劳动力和各种资源，它们今天的现代化是建立在疯狂的掠夺和残酷的压榨之上的，是充满了血腥味的；而且，发达国家在走现代化的过程中，严重破坏了生态平衡，大量浪费了珍贵的资源，严重污染了自然环境，导致了今日危机的出现。正因为如此，当今 100 多个发展中国家不可能再走发达国家现代化的老路。展望 21 世纪，世界各国的经济应该如何发展，成为摆在各国政府面前的首要问题。

(4) 战争的威胁不能忽视。半个世纪以来虽然没有发生世界大战，但是地区冲突、局部战争仍然连绵不断，而且有越演越烈的倾向。池田大作认为：“今天经济高度发达的国家，从其经济需要出发，形成了势必进行战争准备的结构。至少可以说，现代战争或战争准备是为巨大的工业剩余生产力寻找出路的重要手段之一吧。”^① 如果人类不能消除形成战争的种种因素，在 21 世纪发生新的一次世界大战，那对人类社会和地球环境的破坏就无法估计。

(5) 公共道德日益败坏。在现代社会中，恐怖主义、吸毒、贩毒、卖淫、青少年犯罪、自杀、赌博等行为日渐流行，犯罪分子趋向团伙化、职业化，同时也趋向技术化，智能化。为了赚钱，一些文艺作品如小说、影视等和传媒宣传美化犯罪行为，如

^① 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，230 页，北京，国际文化出版公司，1985。

乱伦、弑母、酗酒、暴力等人类的一些兽性表现。人们为物质所诱惑，所陶醉，除了物质之外，对其他东西全不感兴趣。现代社会病的流行给人类的未来抹上了阴影。

最近，一份由 1575 位科学家（包括 99 位诺贝尔奖获得者）联合签署的声明《世界科学家向人类的警告》指出：在我们能够避开现在所面对的威胁及人类前景不可估量地消失的机会失去之前，我们剩下时间不会超过十年或几十年^①。

地球的现状已呈现出枯竭和恶化的严重现象，“如不趁着还有余暇保全全球环境的时候采取坚决的措施，人类必将缓慢地，但肯定地窒息”^②。

2. 产生危机的根源

产生这样严重危机的原因何在？从表面上看，似乎是工业过分迅速发展的后果。如果是这样，那解决危机的办法很简单，只要放慢速度加强治理就可以了。但是，实际情况并非如此，危机的产生有着各方面的深层原因。一些学者认为：发达国家的生产方式与人类的进步、与自然有着严重的冲突。一些人片面强调工业进步的作用，为了利润，可以无节制地增加生产，不管其是否过剩，是否浪费，是否破坏环境。他们对科学和技术只关心其是否有效，并不考虑其社会效果及有无长期的破坏效应。

由联合国教科文组织召开的第二次“科学与文化”国际学术会议发表了《关于二十一世纪生存的温哥华宣言》。该宣言对当前危机的根源进行了分析。宣言指出：“造成我们今天这些困难

① 见《文摘周报》，第 4 版，1993.2.10。

② 池田大作、奥锐里欧·贝恰：《二十一世纪的警钟》，234 页，北京，中国广播出版社，1988。

的根本原因在于某些科学上的进步，这些进步基本上于本世纪初业已获得。……一种所谓‘科学的’宇宙观，即把世界当作一架机器，而人只不过是其中的一个机件。……因此那种把人看做机器零件的平庸思想导致产生狭隘的价值观。不过，本世纪的科学进步业已证明，从严格的科学角度来看，这种机械论的宇宙观是站不住脚的。因此，对人的机械认识所依托的理性基础也是站不住脚的。……利己主义是千万人与其同类之间及人类与自然界之间缺乏和谐的首要原因。”^① 据此，我们可以得出结论，危机产生的根源是利己主义和近代科学技术存在的根本性缺陷。

长期以来，科学在人们心目中的形象是相当崇高的，科学似乎是至高无上的真理化身，科学的方法是惟一正确有效的方法，科学为人类提供了物质财富……从而形成了科学至上主义、惟科学主义，把科学技术神化。这种观念在许多发展中国家（包括中国）更为流行。这是因为这些国家的整体发展水平落后，它们需要利用科技的力量，大力发展经济，提高国家的综合国力，所以，它们看不到或虽看到而不愿正视科技方面存在的负面效应，更看不到近代科技给人类带来的灾难性后果。近年来，国外学术界对近代科学技术正在进行批判反思，如温哥华宣言就对流行的科学神圣的观念进行了批判。虽然把科学进步视为人类危机重要原因的提法难以为许多人接受，但正是切中问题的要害。

弗·卡普拉认为：人们面临的各种重大问题，都是同一场危机的各个不同方面的表现。这场危机在本质上是一场观念危机，是由于我们试图把一个已经过时的世界图像（笛卡尔——牛顿科

^① 引自徐道一：《走向生态伦理——记第二次“科学与文化”国际学术会议》，载《自然辩证法研究》，1992（10），71页。

学的世界图像)的各种概念,应用于现在和未来而引起的^①。他在《转折点》一书中用大量事实来论证他的观点。

海德格尔更从哲学的高度来阐述这一点。他认为:“欧洲许多世纪以来,一直以人为中心,以人为主宰,把大自然看成征服和进攻的对象,无限制地通过近现代技术去对大自然进行掠夺和剥削,势必最终破坏人类的基本生存条件,危及人类生存。”^②有些学者更直接指出西方危机的根本原因是在道德方面。

由此看来,确实有许多学者认为,极端的个人主义和极端的自我实现的价值观使西方社会以及全球出现严重危机。这些观念目前是统治全球的主导观念。西方的现代化和短视增长欲,以及西方模式的错误蔓延,正隐藏着人类自我毁灭的危险。产生这些问题的根源与从科学技术、哲学到文化中一些深层次观念有关,与《周易》中论述的基本观念有着密切联系。这正是我们为什么要把《周易》与21世纪相联系的根本出发点。

3. 亚洲在20世纪末的现实

在20世纪即将结束的今天,世界上已存在着约200个国家和地区,约2000个民族。苏联的解体宣告两霸对峙和冷战局面的结束。但是,局部战争此起彼伏,许多历史上遗留的边界纠纷又有抬头趋向。世纪末的世界局势总的可以概括为欧洲动荡,美洲停滞,亚洲兴起。

回顾亚洲在40年代末以前的局面,除日本以外,亚洲国家

^① 转引自徐道一:《〈周易〉科学观》,222页,北京,地震出版社,1992。

^② 转引自宋祖良:《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》,13页,北京,中国社会科学出版社,1993。

大多是殖民地或半殖民地。在 40 年代末 50 年代初，亚洲许多国家在政治上取得了独立。英、法、德在二次世界大战后从亚洲撤走了军事力量，美国曾企图填补这一空白，因而发动了朝鲜战争、越南战争。但美国在这两次战争中都遭到失败。1975 年，美国被迫从越南撤军，把注意力集中到中东。因此，我们可以认为，东亚从 1975 年开始便在军事上取得了安宁。此后，东亚各国得以节省大量军事开支，使经济得到进一步发展。

日本经济在战后取得了迅速发展，现在已成为世界第二经济大国。在 1960~1980 年这 20 年期间，亚太地区的经济获得了显著的发展。按实际经济增长率比较，1970~1982 年期间东亚、东南亚国家的平均值比发达国家的平均值要高出约一倍左右^①。在 1951~1991 年的 40 年中人均国民生产总值日本增加 27 倍，韩国增加 35 倍，中国台湾增加 81 倍。中国在 70 年代末实行改革开放政策以来，经济平均增长率一直较高。在 90 年代前半期，西方世界经济不景气，而亚洲经济一枝独秀。经济的发展使得各国之间区域内贸易扩大，内在需求逐渐占重要地位，对西方国家市场的依赖程度减轻，开始显示走上独立发展的道路的趋向。亚洲不同社会制度的许多国家的经济发展促使人们认识到东方传统文化与经济的密切联系。

美国未来学家约翰·奈斯比特对亚洲的迅速发展特别注意。他在 90 年代初发表的著作中已把东亚列为 21 世纪的巨人，认为东亚和东南亚是世界上发展最快的地区，指出“巨人（指中国）

^① [日] 篠原三代平等：《2000 年的亚洲——持续高速增长的秘密》，25 页，图 1，北京，商务印书馆，1989。

已经摆脱了束缚”^①。时隔6年后，他在1996年出版的新著《亚洲大趋势》中着重分析了亚洲的大趋势。他认为亚洲的巨大变化是世界最重要的发展进程。60年代初，东亚经济（包括日本）只占世界总产值的4%，而到90年代中，已占24%，等于美国、加拿大和墨西哥的总和。在本世纪90年代以前，西方还在主宰一切。当进入2000年，在经济、政治和文化上亚洲将跃居世界领先地位。90年代是“亚洲年代”。世界银行得出结论：东亚的发展经历是一个经济奇迹。奈斯比特认为：这一结果取得的原因是亚洲以其特有的亚洲模式，使经济进入一个繁盛时期。他总结了亚洲发展的八大趋势，其中第一大趋势是从单一国经济走向网络集团经济。他认为，日本经济增长已达到了极限，代之而起的是生机勃勃的海外华人集团势力，形成一种新的经济势力网。这是因为，华人圈体现着东方式的家庭和教育观念。中国迟早要成为新的世界强国^②。

有关华人圈的重要经济作用早已有人论述过。如香港亚太21世纪学会会长黄枝连在1979年提出“中国人经济集团”的概念，以后经研究推敲，又逐步确定为“中华经济协作系统”，1987年后成为中外学术界的热门课题^③。

在世界上目前对亚洲形势普遍看好的情况下，我们更应看到亚洲存在的一些基本性弱点。虽然亚洲在经济上有了发展，但是

① [美] 约翰·奈斯比特、帕特夏·阿伯迪妮：《2000年大趋势》，223页、235页，北京，中共中央党校出版社，1990。

② [美] 约翰·奈斯比特：《亚洲大趋势》，2页、7页、248页，北京，外文出版社、经济日报出版社、上海远东出版社，1996。

③ 舒汉铮：《建立走向21世纪的中华经济协作系统》，载《社会科学报》，第3版，1994.2.3。

从总体上看，亚洲在经济和文化上仍然没有真正意义上的独立。例如在几年以前，日本一直被认为是世界经济发展的一个奇迹，经济一直在连续地增长。然而进入 90 年代，日本的经济已达到了极限，开始呈现出衰退的趋势，日本自己也把这称为“泡沫经济”。所谓“泡沫经济”是指由于工业投资甚多，看来经济发展势头很好，但基础不牢。到 1990 年，“泡沫”爆裂，导致股市狂跌。近几年日本经济一直处于不景气状态。奈斯比特认为：“日本曾经是工业界中的明星，但如今已成为亚洲的经济病夫。……日本在世界经济中状况每况愈下。”^① 日本经济的病状是西方发达国家共有的。

目前，亚洲国家在经济发展模式上基本沿袭西方发达国家工业化道路，以城市化、工业化程度作为发达不发达的主要标志。在西方中心论的影响下，现代化即西化观点实际上占据了统治地位。由于贸易国际化，市场与西方国家互相依赖程度很深。西方国家经济不景气，亚洲国家经济也会有问题。西方国家把一些过时、落后和污染严重的产业向亚洲迁移。在文化上，西方国家对亚洲的影响很大。许多亚洲国家的领导人和知识界精英是英、美、法、德或苏联等国家的留学生，他们接受的西方教育比了解本国的传统文化要多得多；这些国家的人民从小接受的教育（小学、中学、大学等）都是西方文化思想体系，而本国的传统文化只是通过日常生活、古典小说、戏剧等来了解。造成这种情况的原因是由于亚洲各国历史上长期处于殖民地、半殖民地社会的状态。现在，当亚洲国家相继取得政治与军事的独立之后，经济独

^① [美] 约翰·奈斯比特：《亚洲大趋势》，28 页、30 页，北京，外文出版社、经济日报出版社、上海远东出版社，1996。

立和文化独立的问题自然就提上议事日程。而一个国家要达到真正意义的经济独立，首先需要实行文化独立。但是，亚洲国家要取得文化上的独立还有很长的路要走。美国的爱德华·萨伊德在1993年出版的《文化与霸权帝国主义》一书中提出了西方对第三世界的文化和意识形态的殖民问题。他认为：东方对他（指西方）来说永远是异己和非我；东方世界的存在及其价值从来没有得到应有的尊重；西方世界往往以西方文化为中心，企图将东方纳入自己的羽翼之下，以便于更有效地进行文化殖民扩张。

20世纪末，在亚洲一些国家兴起的气功热、中医药热、儒家热、《周易》热等就是一种寻找失落的传统文化的象征，在学术界也引起了广泛反应。如80年代，在中国开展了一次文化讨论，对中国传统文化与现代化的关系进行比较和研究^①。90年代以来，学术界继续对中国传统文化与现代文明关系进行探讨，1994年8月下旬在山东曲阜举办了“孔子思想与21世纪”国际学术讨论会，1995年1月在广州举办了“国际易学思维与当代文明研讨会”^②等，显示了中国学术界对传统与现代关系的关注。但是，从总体上来说，对中国传统文化本来面目研究的整个体系还没有真正建立起来，仍然需要进行极大的努力。

① 张立文等：《传统文化与东亚社会》，168～179页，北京，中国人民大学出版社，1992。

② 张其成：《国际易学思维与现代文明研讨会综述》，载《周易研究》，1995（2），89～92页。

(二) 对 21 世纪发展的种种猜测

1. 社会形态

现代西方社会进入了后工业社会，人类面临后现代化时代。对 21 世纪人类社会会变成怎么样一个社会，有种种猜测。

丹尼尔·贝尔认为：“显然，后工业社会是双重意义上的一个知识社会。”让-雅克·塞尔旺-施赖贝尔认为：随着电子计算机……发展，世界正面临着“非工业化”即“信息化”的前景，信息社会必将代替工业社会，“犹如工业社会之于农业社会一样”^①。一些人提出未来可能是空间时代、信息时代、电子时代、生物时代、环球一村等概念，但是被多数人接受的是信息社会这一概念。

欧阳志远对西方未来学的“信息社会”理论提出了质疑。他提出：“生态化是第三次产业革命的实质与方向”和未来社会应是“生态化的生物产业社会”^②的观点。

2. 世纪特点估计

约翰·奈斯比特认为“21 世纪最激动人心的突破之所以将发生，不是因为科技的进步，而是因为人性论的发展”，“20 世纪式的‘黑暗时代’就要结束……我们正步入一个艺术和宗教复兴

① 转引自欧阳志远：《生态化——第三次产业革命的实质与方向》，15 页，北京，中国人民大学出版社，1994。

② 同上，283 页。

时期”^①。他们对 21 世纪的未来充满了乐观情绪。

但是，有一些西方学者对 21 世纪人类未来抱悲观态度。如美国耶鲁大学历史学教授保罗·肯尼迪，他在《为 21 世纪做好准备》一书中预言：在 21 世纪，正在出现的全球性变化将削弱所有民族国家，并将加速使全人类的绝大多数陷于贫穷状态。他的理由是人口爆炸将引发严重的社会冲突和种族对立；新的技术革命将使穷国更穷，使它们更加依赖于发达国家，并导致世界生态环境的灾难等^②。许多学者看到人类社会危机的严重性，但对改革不抱大的希望。发达国家要不走老路，改走新路阻力会很大。发展中国家目前似乎只能学习西方，以西方发达国家为榜样。它们要走出自己的新路，非要有大智慧、大毅力、大勇气才行。

亚洲情况要好一些，有不少学者对亚洲的发展抱乐观态度。

由于世界经济的中心正在缓慢而稳步地由大西洋沿岸地区移向太平洋沿岸地区，有人认为“‘21 世纪是亚洲的世纪’这一预言似乎得到了广泛的承认”^③。这段话是在 1984 年出版的书中讲的，10 年后的现实是，亚洲经济得以持续发展，在世界经济萧条的背景衬托下显得更为突出。“……许多人都认为，世界经济的引力重心已经移向了亚洲。这表明美国已经走向衰落”^④。

① 约翰·奈斯比特等：《2000 年大趋势》，7~8 页，北京，中共中央党校出版社，1990。

② 转引自范岱年：《漫谈科技进步与市场经济》，载《自然辩证法工作简讯》，第 1 期，21 页，1994.2.16。

③ [日] 篠原三代平等：《2000 年的亚洲——持续高速增长的秘密》，1 页，北京，商务印书馆，1989。

④ [美] 乔尔·科特金、[日] 岸木和子：《第三世纪——美国在亚洲纪元的复兴》，1 页，北京，人民出版社，1990。

岸根卓郎对文明在历史上的兴衰变化进行研究，他认为现在是西方物质文明的鼎盛时代，然而在物质达到极大丰富的另一面，是自然环境被严重破坏所引起的危机越来越深刻，显示出西方物质文明已达到极限，正在由兴盛走向衰亡。他预言“即将到来的21世纪无疑是西方文明的黄昏，东方文明的黎明”^①。

英国历史学家鲍尔·约翰逊认为：“也许在21世纪将要发生的最重要的事情是在经过一个世纪狂热而又是毫无结果的试验之后，传统价值与文明的复兴。”^②

汤因比对中国在未来的作用特别关注，他认为“将来统一世界的大概不是欧洲国家，也不是西欧化的国家，而是中国”^③。

池田大作认为：今天的各种重要问题，仍然是精神的、伦理的问题。而且这些问题是付出多大科学技术力量或采取何种经济手段都不可能解决的^④。

在深刻认识到西方文明存在着的严重缺陷之后，一些学者开始对东方文明进行了研究。如海德格尔曾接触了老庄哲学，在著作中引用了一些概念。但他到60年代中期已不相信现代技术世界的转变能依靠东方思想来实现。他只是一时借鉴了东方的思

① 岸根卓郎：《文明论——文明兴衰的法则》，3页，北京，北京大学出版社，1992。

② 引自罗斯华滋·吉德：《二十一世纪的世界》，53页，北京，社会科学文献出版社，1991。

③ 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，289页，北京，国际文化出版公司，1985。

④ 池田大作、奥锐里欧·贝恰：《二十一世纪的警钟》，2页，北京，中国国际广播出版社，1988。

想^①。

一些学者曾指出：19世纪是“英国世纪”，20世纪是“美国世纪”，而21世纪可能会成为“中国世纪”。据新华社纽约1993年2月3日电，诺贝尔奖金获得者杨振宁近日预言，21世纪将是中国人的世纪。他是从中国科技历史和现代经济发展的情况作出这一预测的。1988年1月，全世界有75位诺贝尔奖金获得者在巴黎聚会。大会结束时发表宣言认为：“如果人类要在21世纪生存下去，必须回头2500年，去吸取孔子的智慧。”^②

托夫勒在回答人类向何处去的问题时认为：目前所处的时代正处于黎明破晓前的黑暗时期，人类正面临着一系列极端重要的选择。处在历史转折点的我们，如果不去主动迎接这种变化，终将酿成灾难性的历史事件。当前正在进行着一次文化、经济、政治权力由大西洋向太平洋的全球性大转移，即从纽约——伦敦——巴黎轴心到洛杉矶——东京——北京轴心的转移，包括从占统治地位的西方世界观（线性思维、求进步扩张主义）到新兴的亚太式思维（辩证、应变、立足于身体、思想与自然统一）的转移^③。

美国著名政治战略家布热津斯基在其著作《大控制：21世纪前夕的全球混乱》中认为：由于工业社会的发展，使人们误认为人类没有必要再进行自我控制，从而把自我满足当为行事准

① 据宋祖良：《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》，280页，北京，中国社会科学出版社，1993。

② 转引自《儒家与21世纪》，载《二十一世纪》，1994（4），44页。

③ 约翰·托夫勒：《第四次浪潮》，92页、1页、2页，北京，华龄出版社，1996。

则，而形成一个似乎不再有任何道德判断标准的社会^①。西方社会的这种彻底摒弃一切约束控制的全球性的思潮造成了全球混乱，导致了人类的精神危机。

池田大作在 1992 年就明确地提出，21 世纪应成为人性之熠熠生辉的“人的世纪”、“生命的世纪”，应寻求新的人性，“当此之时，在我面前闪现出照亮我们前进之路的一片巨大光明，那就是贯通中国历史的‘中庸’精神”^②。

陈志良认为：文化世纪是 21 世纪的重要的世纪特点，各种文化体系相互作用从而推动人类社会向前发展，因而 21 世纪也就是融合、发展多于单一、对抗的世纪。融合是以我为主，融百家之长，这样的融合只会使文化越来越丰富，越来越多样化。未来世界完全可以是无中心的，是群龙无首的^③。

90 年代东亚经济的迅速发展使一些学者对 21 世纪的趋向作出新的估计。奈比斯特在 1990 年说：东方崛起，西方不一定衰落。但他到 1996 年就改变了看法，认为：“全球发展重心已经从西方转移到东方”，“西方统治的衰落与东方的崛起”，“世界的未来在亚洲”，“东、西方两种文化、经济交融之时，世界将会更加生气勃勃”，“东方崛起的最大意义是孕育了世界现代化的新模

① 引自徐俊等：《21 世纪中国战略大策划——社会发展战略》，374～375 页，北京，红旗出版社，1996。

② [日] 池田大作、[德] 狄尔鲍拉夫：《走向 21 世纪的人与哲学——寻求新的人性》，1 页，北京，北京大学出版社，1992。

③ 陈志良：《与先哲对话——世纪转换中的中国与传统文化》，281、285、280 页，北京，中华工商联合出版社，1996。

式”^①。

21 世纪能否成为亚洲世纪或中国世纪，首先是要解决经济独立和文化独立的问题。如果完全按照当前西方模式来发展经济，由于亚洲人口比发达国家人口总数要多很多（仅中国、印度、印度尼西亚三国人口总数已达约 20 亿，为发达国家人口总数的一倍），要达到发达国家目前的平均水平，必须消耗大量的资源，这样对生态环境势必造成严重破坏，大大加速地球的危机。这也是西方一些学者对未来抱悲观态度的原因之一。而要不完全按照西方模式去做又谈何容易。这一模式是在西方几千年历史，尤其近 300 年来的科学、技术、哲学、文化思想体系指导下形成的，随着西方各国的强盛，这一模式上百年来在全球占据了统治地位，已经根深蒂固，亚洲各国的近、现代史几乎都是向西方列强学习的历史，因此，要对这一模式进行一些根本性的改革，势必会有很大思想和文化阻力。亚洲各国要摆脱西方发展模式，首先要在文化上独立，在思想上摆脱西方中心论的统治，对西方思想进行客观的分析，取其精华，去其糟粕；同时要用客观公正的态度来对待传统文化，找出东方文化中那些对人类社会有用而又适合于未来时代的思想，把两者有机地结合起来。“21 世纪科学技术发展的大趋势应是东方西方科学技术思想的互补、结合、交辉的世纪。……把东方传统文化中的精华与西方科学技术有机地结合，使人类社会能更健康地、更迅速地发展。20 世纪人类的文明硕果累累，而 21 世纪应是天外有天”^②。

① [美] 约翰·奈斯比特：《亚洲大趋势》，240 页、275 页，北京，外文出版社、经济日报出版社、上海远东出版社，1996。

② 徐道一：《〈周易〉科学观》，239 页，北京，地震出版社，1992。

环顾全球，中国是最具备条件来进行这一结合的。中国具有5000年持续不断的文明；中国人口众多，从古到今在社会发展中受到的压力很大；地势高差大，自然条件恶劣，地震、洪水灾害一直频繁，因此中国传统文化一直把人与自然和谐相处放在首位。这也是贯穿《周易》的主题思想之一。中国经过近几十年的经济发展，其总体实力已在世界前十名之内，对西方的科学技术（除少数高科技）都已基本掌握，对其优缺点亦基本了解；还有一大批自己培养的知识分子队伍，尽管他们深受西方思想体系的影响，对传统文化了解甚少，但是要学习掌握中国传统文化精华也是相对容易的。我们认为，认真研究包括《周易》在内的传统文化精华，并将其发扬光大，是走向中西方文明互补、创造人类社会灿烂未来的重要一步。

（三）《周易》的重要概念及其在 21 世纪的可能应用

在 21 世纪，《周易》中一些重要概念，如变易、阴阳、中、和、天地人三才之道等，对于帮助解决人类面临的难题，克服社会、自然一些不稳定因素，使人类能健康地持续发展等方面，有可能发挥重要作用。

1. 一切都在变易

《周易》的基本涵义可概括为：各种事物都是不断地在变易的，变易是有周期性（广义理解，包括有序性等）的，周期性亦是在不断地变易的。《周易》认为：“为道也屡迁，变动不居……

唯变所适。”这就是说，相当于西方科学的“自然法则”的“道”，也是在动态变化着的。这与牛顿科学的机械自然观不同。《周易》不承认“自然法则”的永恒性。这样，就从根本上阐述了经验、实践高于理性认识的原因。近来兴起的系统科学、非线性科学、复杂性科学亦强调自组织性、暂时性、不可逆性等，与《周易》的基本涵义相通。

《周易》应用取象比类方法研究变幻莫测的大自然。“方以类聚，物以群分”，它用“象”“以类万物之情”。“象”是反映事物之间关系的，它透过事物形象，通过想像、联想来反映其隐藏的与其他事物的关系，这样可从整体上把握事物的运动变化。取象比类是由个别到个别的类推，不同于科学上常用的从个别到一般的模型方法。它有利于举一反三，由此及彼，触类旁通，发挥创造性。由于“书不尽言，言不尽意”，故“圣人立象以尽意”。立象可以补充语言、文字之不足，具有引导人们体认某种意境的作用，既关联于个体经验，又超越于个体经验，有利于人们获得超越于知识的智慧。取象比类采用多义性、模糊性、不确定性，是一种独特的研究方法、思维方法，有可能在 21 世纪得到大力发扬和应用。

2. 《易》以道阴阳

《周易》是研究阴阳的典要。阴阳是对待的统一，可包含三层意义：互补的统一、差异的统一和对立的统一。在《周易》看来，在世界众多事物中最重要的是互补的统一；最大量存在的是差异的统一；在某些特殊条件下（如战争、对敌斗争等），对立的统一是很重要的。一些学者把阴阳说成是对立的统一（矛盾），并不符合阴阳的本意。阴阳是对待的统一，这一概念虽不否认其中有对立的存在，但比较强调和谐。矛盾是对立的统一，这一概

念虽不否认有非对抗性矛盾、差异矛盾的存在，但比较强调矛盾双方的斗争方面。这种差别表现了中西不同思维方式。把阴阳与矛盾这两个概念明确地区别开来，有可能使在 21 世纪将发生的人与自然及人类社会变革中的冲突减到最小。

如果把阴阳概念应用到家庭，用互补的观念来解释夫妇之间关系，可提高家庭的稳定性。几千年来人类社会一直是阳盛阴衰。如果使占世界人口一半的妇女的作用充分发挥出来，使阴阳平衡，即使女人成为女人，男人成为男人，这样可使较多体现男性特征的冲突、对抗、暴力等现象减弱，推进爱、温情、友谊等女性较多具备的特征，使世界更具活力和稳定。

“一阴一阳之谓道”。一些学者认为西方文明具有阳性特征，而东方文明则具有阴性特征。东、西方文明不应是对立的、排斥的，而应是互补的、交融的。对中国来说，当前的主要问题是不要盲目崇拜西方文明，而应该认真挖掘中华文明的精华，充分发挥两者的互补作用。

3. 贵中，尚中

对人与社会来说，都希望能有理想的结果——吉利。《周易》强调：“君子黄中通理，正位居体，美在其中”，“以亨行时中也”。在动态中求稳，在变中求中，称为“时中”，即依“时”而处“中”。由于《周易》尚中、贵中，故告诫“物极必反”，“满招损”，警惕由“飞龙在天”走向“亢龙有悔”，进而提倡“谦受益”。

“中庸”承认事物两端动态平衡的重要性，而在一定条件下否定斗争的绝对性，反对极端化、绝对化。本世纪以来，中国文化界受西方偏激的反传统观念影响很深，因而把传统和现代对立起来，多次兴起全盘否定传统文化的高潮，为此付出了极大的代

价。事实表明，日本、东亚一些国家并没有经历五四运动、“打倒孔家店”那样的彻底反传统的文化革命，一样搞现代化，而且，具有传统特色反而成为这些国家现代化过程中有别于西方国家的一个优点。从当前中国情况来看，西方文化体系占据了统治地位，而传统文化则备受冷落。大力提倡弘扬传统文化的精华已是当务之急，刻不容缓。

在当代西方，也出现过一股偏激的反现代思潮，全盘否定科学和现代文明成果，即所谓反科学思潮和后现代主义。反科学思潮是反对把科学偶像化，反对职业家对科学的垄断的极端倾向。一些人认为造成人类和地球危机的根源正是一系列科学主义的基本概念，后者把许多信念绝对化，如“科学万能”的信念，认为科学技术的进步和经济的发展可以无限地推动物质文明和精神文明的进步发展等。后现代主义是一种反传统、反文化、反美学、反文学的极端思潮，后现代主义认为一切解释都要重新解释，其矛头指向了整个西方传统文化。一些人认为，后现代主义找出了西方现代化过程的病症，却开错了药方。毛病在于，西方爱走极端的传统仍出现在后现代主义者身上，并没有被反掉。其实，《周易》的“中道”思想可以应用于正确对待传统与现代关系这一重要命题上，以消除文化过激主义者的虚无主义影响。一些实际例子表明，爱走极端的传统渗入到社会的许多方面，造成很多不良后果，迫切需要纠正。

4. 和谐

《周易》中对“和”有精辟的论述：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”万物存在下来，都各各具有自己的特性，又保持和发展太和，这是乾道的利贞的表现。这里的“和”是中国传统文化思想中一个重要概念，继承和发展了“夫和实生物，

同则不继”的思想。“和”是多样性的统一，与当前流行的“优胜劣汰”的竞争观念有着根本的区别。

保持生物的多样性已成为当前国际社会的共识。这一观念承认各种各样的生物都有本身的优缺点，都有存在的价值。“群龙无首，吉”。如把群龙看做多样性，则多样性是吉利的。许多事实表明，自然界中高等与低等生物协同演化，而不是“优胜劣汰”，才使生物圈得以持续发展。优胜劣汰方式仅仅是生物演化多样性中的一种，不是主要的方式。多样性概念由生物学延伸到许多领域，如文化多样性、民族多样性、国家多样性、伦理多样性等。

仅仅是多样性只能造成混乱，进一步需要组成多样性的不同个体或部分之间的协调，这就是“和”。“和”是事物发展的理想境界。和谐的涵义是以多样性为前提，以协调为特征的。这是阴阳的互补统一的扩充和具体实现。和谐是使新事物得以生生不已的根本前提，也是能够抗御、减轻各种突发性灾害的重要依据。

“君子和而不同”，“三人行必有我师”，“三个臭皮匠顶个诸葛亮”，这些成语都是立足于“和实生物”的理论观念。“和平共处”、“百花齐放，百家争鸣”、“一国两制”等政策都体现了“和实生物”的精神。在当前世界，国家多样化的局面已经形成，经济正在走向多样化，正在改变西方文化体系一统天下的格局。我们应为文化多样性大声呐喊。各种不同特点的文化互相取长补短，才能使 21 世纪更健康地成长。

“天时不如地利，地利不如人和”，“以和为贵”，一直是中国传统文化的重要观念。20 世纪人类经历了两次世界大战的浩劫，在 21 世纪中，如何能够维持长久和平，避免 20 世纪那样的灾难，是人类最为关心的一个问题。“天地感，而万物化生。圣人

感人心，而天下和平”。这里讲了天地之间的感应。“和平”是指各种事物和谐相处的情景。《周易》提出的“和平”的意义是相当深刻的，不仅仅是一般理解的“没有战争”。在 21 世纪，若有多数人能掌握《周易》的“天下和平”的思想，世界就能变得较为安宁。

这样，宣扬和贯彻“和”的精神，使身和则健，家和则安，国和则兴，全球和则世界太平。这种亲和相处不是权宜之计，而是依据“和实生物”的自然观，发自内心的人性本能，使多元协和共存，和平共处。

5. 天道与人道

人类不仅要和平，而且还要持续发展，才能达到“太和”状态。当前关键的问题是要正确处理人与自然的关系。“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”。《周易》把仁义作为人道的主要标准。仁字本义是二人，即一个人要考虑到别人，不能只考虑自己。孔子认为人与人之间的关系应该遵循“爱人”（而不是“恶人”）的原则。人是从万千禽兽中脱颖而出的。《周易》把仁义作为人道的标准，就是认为仁是作为（与禽兽不同的）人本身（先天）具有的道德意识，以与（人与动物共同具有的）“兽性”（欲望）相区别，即仁义是人类胜过禽兽的基本所在。从现在看来，“仁”是一种高水平的合群性的表现，用仁义来概括人道是从较高层次来看人的本质问题，有利于人类继续向前发展。

《周易》中对人与天地的关系也论述得很清楚。“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之”。“应乎天而时行”，人要顺天、则天、承天，人与天地万物为一体的思想概称为“天人合一”思想。由于中国自然环境恶劣，“七

山二水一分田”，地震、洪水等灾害频繁，为害极大，这使古人很早就认识到要达到“天人合一”的境界，才能使社会长久地发展。中国人对大自然亲近的敬天、亲天、象天、承天的思想与西方人与自然疏远、分裂、对抗、紧张的关系形成鲜明对照。后者是以人为中心的文化思想体系。西方的“人道”主义提倡关怀人、尊重人，使人作为“个人”得到确认，要求发展人的天赋权利，特别重视人的知识能力。在近代科学兴起以后，就发展为一个以人为中心，以自然为被征服对象的庞大科学技术体系。一方面伤害了大自然，另一方面表现为对物质需求、欲望的贪得无厌，使伦理道德荡然无存，显示了人与自然、人与人互相冲突的严重危机。

大力发扬以仁义为代表的人道，即真正的人性，有助于在未来纠正西方文化体系的不足之处。

“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序”，人是大自然的有机组成部分，与天地、万物息息相关。在《周易》天地人三才之道思想熏陶下，中国人在衣食住行、医、兵法、农学、艺术、建筑等方面处处体现和培养天地生人和谐相处的情景，并把自己融于自然之中。这是一种回归自然的精神。一些实例表明，人、动物、植物如果脱离自然（如长期在空调环境下生活，动、植物的长期人工饲养），都会使其天赋能力严重衰退，变得娇嫩脆弱，抗灾、抗病、抗逆性能降低，生命活力减少。由此看来，人与万物应回归自然，不能脱离自然，要把大自然作为人类发展进步的第一营养素，这才是正确的道路。

6. 长治久安

当前，联合国提出以“持续发展”为各国发展的理想目标。“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易

从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”“久”有持续的涵义，“大”有发展的涵义。《周易》用乾坤来象征持续发展的对待关系。持续发展强调时间观念的特殊重要性。许多传统的东西显然是旧的，不时髦的，但它有一个最大的优点，就是经过了时间的考验，而很多新的东西乍一接触觉得很有新鲜感，很吸引人，但未必能经受时间的考验。《周易》中的许多论述围绕着一个中心思想，就是如何使人类社会能尽量地做到“长治久安”。在 2000 多年的历史岁月中，在《周易》思想的指导下，中华文明确实持续地发展了下来，例如，从总体来说，中国的传统农业使“地力常壮新”，土地越种越肥，而西方一些发达国家却出现地力衰竭的现象。

中国人自古以节俭为美德。“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民”，要对人的无穷欲望进行节制。“甘节，吉”，要愉快地节制欲望，也要使他人和被节制时能愉快地接受。节约、节俭不是被动的，而是基于对天地人之间和谐关系的深刻理解，基于出自内心的人道感情。学习《周易》可有助于摒弃当前的浪费型社会，推动简朴生活方式，有利于减少人与自然的冲突。

有关上述内容详细论证可见下面五章的介绍。

二、变 易

变（变化、变易）的思想是《周易》的核心思想，亦是以后几章基本概念（阴阳、中、和、多样性等）的理论基础。它与近代自然科学的机械观念是有基本差别的。

（一）《周易》的涵义

对《周易》这一书名的意义，一般把“周”与“易”分别

进行解释。《周易》有时亦称《易》，在“周易”两字中，显然“易”字占主要地位。

1. “易”与“周”的涵义

对“易”的命名之义，从古至今已有不少研究。主要是两种意见，其一是以“易”为日月，取阴阳之象；其二以“易”为蜥蜴，取变化之象。蜥蜴亦名十二时，是说它一日十二个时辰改变十二种颜色^①。实际上日、月每时每刻也都在运动变化。也就是说，这两者都是象征变化的。孔颖达《周易正义》卷首说：“夫易者变化之总名，改换之殊称。”程颐《易传序》说：“易，变易也。随时变易以从道也。”因此，“易”意为变化，似乎没有什么可争议的。

以上论述是符合《周易》的本意的。《周易》中见变字凡四十余处。主要讲变、变化、变通。如《周易·说卦传》：“观变于阴阳而立卦”，卦是用阴阳来表示事物变化。目前常用的变化一词亦来自《周易》。《周易·系辞上传》：“刚柔相推而生变化。”《周易·系辞下传》：“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”这里把变看做是最为主要的，凌驾于道、典要之上。《周易·系辞上传》：“在天成象，在地成形，变化见矣”，“变化者，进退之象也”，“爻者言乎变者也”，“通变之谓事”，都是具体解释各种变化状态。“生生之谓易”，是直接讲“易”是研究变化的。朱熹的《周易本义》中对这句话的注解为“阴生阳，阳生阴，其变无穷”，更可证实此点。

对“周”字的命名从古至今也有多种说法，概括为两说：一

^① 胡韞玉：《论〈易〉之命名》，载《周易研究论文集》（第1辑），140页，北京，北京师范大学出版社，1987。

把“周”理解为普遍之说。主要依据孔颖达《易正义》引郑玄《易赞》、《易论》说：“《周易》者，言《易》道周普，无所不备。”但孔颖达本人不同意此说。清姚配中赞同此说：“周，密也，遍也，言《易》道周普，所谓周流六虚者也。”《周易·系辞上传》：“知周乎万物而道济天下，故不过”，是指周普的涵义。上段引用的“周流六虚”，据韩康伯注：“六虚，六位也。”位未有爻曰虚，周流六虚意为在卦的六个“虚”上周遍流动。对“周”字命名的另一说把“周”作为朝代名，“周易”即周朝时流行的“易”，与“连山易”、“归藏易”相区别。目前此说最为普遍流行。

2. “周易”新涵义

从现代术语来看，“周”有重复、循环的涵义。作者在对自然现象中的太极序列进行研究之后，对“周易”一词提出一种新的理解方式。它不是分别解释“周”和“易”两个字的命名，而是把“周易”作为一个词来认识，用三句话来表达“周易”的涵义：“各种事物都是不断地在变易的，变易是有周期性的，这种周期性亦是在不断地变易的。”^①这里把“周”的周普涵义扩大为周期性（广义理解）。所谓广义理解下的周期性是包括严格周期、准周期、螺旋式运动、有序性等，用“周期性”这一概念是为保持“周”这个字与“周易”相联接。实际上，“周”这个字在古代有回复一匝的意思，但没有近代自然科学的严格周期这一涵义。它是否具有有序性概念的近似意义尚待进一步考证，故在这里暂且仍用“周期性”这个词。

^① 徐道一、黄建发、王湘南：《〈周易〉与太极序列》，载《〈周易〉与自然科学研究》，84页，郑州，中州古籍出版社，1992。

周期性是自然界事物很重要的一种特性。地球、月球都以一定的周期环绕太阳运动，电子环绕着原子核在运动。在原子核内部，质子与中子也以高速运转的方式在运动着。物质存在于各种振动式（周期式）的运动之中。生命的历程也是一种变化：诞生、发展、灭亡，之后又有新的生命产生，这也是一种广义周期性。汽车、飞机能运动，就因为有机活塞的往复运动，相互转化。往返运动是系统能持续工作的本质特征之一。广义理解的周期性不同于规律性。《周易》的六十四卦和三百八十四爻可包含多种广义周期性。

明清之际的王夫之认为“变”与“常”不可分离。他说：“参其变而知其常”（《周易外传·系辞上传》），主张“执常以迎变”，“取常以推变”（《周易外传·系辞下传》）。“周”就代表“常”这部分。因此，变中有周，周亦在变，以变为主，这是《周易》的基本涵义。它与《连山易》、《归藏易》的一个主要区别亦在此。郑玄在《易赞》中说：“《连山》者象山之出云，连连不绝；《归藏》者，万物莫不归藏于其中。”在《归藏易》的时代，人们可能已认识到万物的整体性、统一性（万物归藏于大地）；到《周易》产生时，人们的认识显然已有了一个飞跃：万物都处在变动之中，变中有常，常亦在变。因此，遂将书名取为《周易》。

《周易》这一书名已经明确地反映了《周易》这一本经典著作的基本观念。由于这一观念是《周易》的作者对世界本质的认识，也是对世界存在方式的认识，对自然以及人与自然关系的认识，所以，这一名称不能轻易地更改。

现在，国内外一些人用《易经》或《变化之书》（Book of change）来取代《周易》这一书名，这些名称其实不能真正代表

《周易》一书的涵义，是欠妥的，不够严谨的。

（二）机械论自然观与《周易》观念比较

《周易》的基本涵义与机械论自然观是格格不入、相差很大的。机械论自然观是牛顿科学体系的核心思想，根据机械论自然观，人们自然把《周易》看成是非科学的。

1. 机械论自然观

把自然界和各种事物看做为机器，这是机械论自然观的一个基本特点。这种观念在西方是由来已久的，最早可追溯到希腊时代。如柏拉图相信自然是由数学公式构造起来，相信大宇宙和小宇宙都遵循统一（数学）方案运行。但把这一自然观发展为完整的思想体系则自近代科学开始。

西方的近代科学如从哥白尼起算，大致到本世纪初为一个阶段，其主要特征是以牛顿的机械论自然观为代表，即“世界机器”的宇宙观念。它相信科学知识的确定性，采用分析的、实验的方法，建立严谨的数学公式来描述客观世界。笛卡尔明确提出自然法则（规律）这一概念，他深信从某些原则出发，通过数学分析，就可以把自然界中一切显著特征都演绎出来。他以确定性原则作为“绝对”知识的基础。在此基础上，他强调整体的可分性，以部分为首要，整体为次要。他要求认识一个复杂的对象时，首先要把它支离、分割为许多部分，分别进行研究，然后再把这些部分合为一体。这类似于在制造一台机器时，先把各个零件做好，然后再装配成一个整体。

牛顿以严谨的数学公式，建立了经典力学，企图使宇宙按照其所制定的数学公式精确地运转。他希望应用力学原理推导出自然界的许多现象。牛顿建立了一个完整的机械论宇宙观，在他的概念中，时间均匀，空间均匀，而且时间、空间是绝对的，不受事物过程的影响，他的目的是要追溯世界复杂变化背后的不变规律。200多年来西方工业社会的辉煌成就，使牛顿科学体系声望崇高，它的方法、精神和机械论自然观被作为正确思想的代表和化身，至今仍然是大多数人的科学观念的基础。

机械论自然观的一个具体表现是相信确定性，相信自然法则的存在。如1812年拉普拉斯认为：“没有一事物会是不确定的”，只要能找到一个无所不包的宇宙方程，并且知道宇宙的一切初始条件和边界条件，那么，宇宙的“过去和未来都会呈现在他的眼前”^①。

以牛顿科学为代表的近代科学承认自然秩序，并要求人们服从确定性（自然法则）。我们现在所接受的小学、中学、大学的教育，课本中一大堆要死记硬背的公理、定理、原理和公式，就是属于这一范围的。近代科学企图利用这些公式、定理来描绘自然界各种各样现象的规律。

2. 自然法则与变

托夫勒指出：“在长达三百年之久的时间里，西方科学家曾经把整个世界描绘成一个巨大的时钟或机器。在这个机器里，任何可以知道的起因，都会产生可以预知的后果，这是一种决定论观点。彻底规律的宇宙一旦动作起来，就事先把所有各后续动作

^① 转引自李继宗主编：《现代科学技术概论》，15～16页，上海，复旦大学出版社，1994。

都设定好了。”^①

这一套几百年来流行于全世界的基本概念与上节《周易》的基本概念有相同之处，但在本质上却有很大的差异。两者都承认各种事物都是在不断地变易的，在这一点上没有大的分歧。《周易》强调变易，是把“变”看做客观自然的趋向，而近代科学把“变”单纯地看做事物的表面现象或是某种力的作用的结果。因此，科学工作者一开始接触《周易》的“变易”的概念会感到可以接受，没有什么独特的感觉。对于《周易》涵义中的第二条：“变易是有周期性的”，近代科学也是可以接受的。但两者之间还是有着根本的区别。近代科学认为在事物复杂变化的背后隐藏着的是自然法则的规律性（不变性）。在这两个表述中，广义周期性相对于自然法则的位置，但两者绝不等同。《周易》涵义的第三条认为：“这种周期性亦是在不断地变易的”，这就是它与机械自然观的根本差别所在。

在近代自然科学看来，它所找到的自然法则，即由实验、逻辑推理所发现的因果关系和自然法则是永恒的、放之四海而皆准的真理，在时间和空间都是可逆的。由这些标准来看，地质、地理、历史、中医、艺术、军事、经济、人文等都不属于严格意义的科学范围。例如，从历史上看中国没有两个朝代是完全相同的，这样就无法用实验、逻辑推理方法来进行研究。实际上，就是在物理、化学中，很多法则也是在许多条件的限制之下产生的。物理实验要有实验条件（人工条件），即有许多假设；数学推导越是复杂，假设前提就越多。普利高津把这概括为简单性假

^① 艾文·托夫勒：《大未来》，440页，北京，人民中国出版社，1993。

设，而这与客观现实的复杂性、多样性存在着相当大的差距。

《周易》中蕴含着“这种周期性亦是在变易的”思想是相当深刻的，对未来科学的发展，突破机械自然观思想框框有重要的启示作用。

那么两者哪一个更符合客观事实呢？在人类可控制的范围内，近代自然科学确实发明创造了许多东西，如飞机、电视、卫星、计算机等，造福于人类社会，大大提高了人类的生活水平，把人类的物质文明提高到一个新的层次，在这一点上机械自然观立下了汗马功劳。但是，面对不以人的意志为转移的大自然和人类社会许多方面（文化、艺术、历史等），机械自然观显然无能为力，它的理论与许多事实相悖，预测效果不佳；而且，由于它的片面性，在许多方面导致产生了严重的后果。

许多事实表明，“法则”也是在不断变化的，这与“法则”本身定义又相悖。因此，在本书中我们尽量避免使用“法则”、“规律”这些词。在不得已情况下使用，也要加上引号以示区别。

《周易》由于强调变的观念，因此它的许多论述被人加上了“模糊”、“不确定”、“不清晰”、“多义”的帽子。从本质上看，它确实也是不大符合形式逻辑推理原则的。所以，长期以来被人们抛弃。

但是，当代自然科学的新发展却令人惊奇地提出许多新概念，这些新概念却与《周易》的本质趋近或相通。

(三) 当代科学观念与《周易》涵义的比较

19 世纪末，自然科学的上述基本概念经历了一场危机。物理学的晴朗天空中出乎意料地出现了“两朵乌云”，一系列新发现的实验事实对经典理论体系的一些基本概念提出挑战。到 20 世纪初，由于现代物理学的建立，使构成物理学理论框架的一些基本概念被彻底改变，从而开始了现代科学阶段。而当代科学阶段，一般认为是从本世纪 70 年代开始。

1. 现代科学、当代科学

现代科学从本世纪初开始，以相对论和量子理论的提出为代表，对牛顿科学的时间、空间、物质、客体、因果关系等基本概念都作了带根本性的修改。例如现代物理所展现的世界是有机的、整体的和动态的。宇宙被描绘为不可分的动态的整体。在微观世界中，亚原子粒子最主要的特性不是其本身特性，而是它与其他粒子之间的联系。在量子理论中，总是同关系打交道。这一从近代自然科学的侧重研究客体（元素、物质等）的特点改变为现代自然科学的侧重研究关系（信息、相互联系等）对整个科学都具有深远的意义。

卡普拉举例说明：当我们掷骰子的时候，从理论上说，只要我们知道有关客体的所有细节：骰子的物质组成、下落时其表面情况等等，我们就可以预言其结果。这些细节称作局限变量，因为它们存在于客体内部。在原子和亚原子物理学中，局限变量也很重要……但是在局限联系之外，还有非局限的联系，它们是瞬

间发生的，无法预言。……这种非局限联系正是量子理论中有关实在的观念的精华^①。现代物理学这些新概念已为许多科学家承认。但是一般认为：现代物理的新基本概念仅适用于微观世界中（从而仅为少量物理学者所理解和掌握），而在人们接触最多的宏观世界，牛顿科学的基本概念已足够了，因此牛顿的体系仍占据了绝对统治地位，绝大多数知识分子目前掌握的科学基本概念仍然基本上是牛顿科学的。

20 世纪下半叶兴起的当代自然科学与牛顿科学不同，前者强调复杂性、随机性的重要和广泛，而可用完全确定性来描述的实例反而成为少数情况。牛顿科学的时间可逆性假设前提亦被打破。从新的时空概念出发，将世界看做是不断演化的具有活性的机体（不是机器），一切固定不变的界限消失了，“规律”也不再是惟一的、永恒的。耗散结构理论的出现论证了一个小的扰动可以产生大的系统的变化，从而使系统的变化不是确定无疑。系统科学的兴起强调了研究事物的整体性和研究事物之间的联系和关系的重要性，它以系统作为研究对象，不管它是属于物理、化学，还是生命，统统把它作为一个整体来研究。非线性科学的兴起论证了混沌是自然界一种普遍现象，它不是纯粹的无序。

本世纪 50 年代以来，系统科学的兴起，才使较多科学家认识到就是在宏观世界中，牛顿科学的基本概念亦被证明存在着很大的欠缺。新兴的系统论世界观其特点是有机的、整体的、生态的。正如普利高津等指出的：“我们对自然的看法正经历着一个根本性的转变，即转向多重性、暂时性和复杂性”，“即在所有层

① [美] 弗·卡普拉：《转折点——科学·社会·兴起中的新文化》，59 页，北京，中国人民大学出版社，1989。

次上，从基本粒子到宇宙学，随机性和不可逆性起着越来越大的作用，科学正在重新发现时间”^①。

当代对自然规律的不变性的认识正在发生变化。如把自然规律定义为：“自然现象固有的、本质的联系，表现为某种条件下的不变性。”^② 这里对不变性加以条件限制，言外之意已承认自然规律亦是在变化的。

现代物理中靴祥理论（被卡普拉认为是西方思想中最深刻的理论之一）采纳了根本不存在基础客体的观点，没有基础的组成部分，没有基础规律，也没有基本公式^③。

本世纪 70 年代以来，对人与自然关系的探讨成为当代社会发展和学术研究的中心问题之一。人们批判源自机械论自然观的人与自然对立、人统治自然的基本观念，提倡人与自然和谐、共同发展的新观念。

不少学者认为非线性科学的崛起是又一次科学革命，如格莱克认为：相对论粉碎了牛顿学说绝对空间和时间的错觉，量子力学粉碎了牛顿学说测量过程可控的幻象，而混沌学粉碎了拉普拉斯决定论预测的梦想^④。因此经过三次科学革命后的当代新科学已不属牛顿科学的范畴，但仍被称为科学。

① 伊·普利高津等：《从混沌到有序——人与自然的新对话》，26～27 页，上海，上海译文出版社，1987。

② 《中国大百科全书·哲学Ⅱ·自然规律》，1258 页，北京、上海，中国大百科全书出版社，1987。

③ [美] 弗·卡普拉：《转折点——科学·社会·兴起中的新文化》，67 页，北京，中国人民大学出版社，1989。

④ [美] 詹姆斯·格莱克：《混沌学——开创新科学》，6 页，上海，上海译文出版社，1990。

对传统科学观念和旧的科学模式产生怀疑，导致从 70 年代开始兴起现代“反科学”（anti - science）思潮。这一思潮不是由于对科学不了解的人发起的，相反，是那些对科学了解很多，甚至很有造诣的人针对科学本身的一些根本性弱点提出来，也可称为科学内部的一种自我反思。这些根本性弱点主要是由以牛顿科学为代表的并已深入人心的某些观念所形成的。

近几十年，在国外出现了一股后现代主义的世界性文化思潮。后现代主义反对现代主义对超越性、永恒性和深度性的追求，摒弃西方特有的那种将万事万物归结为第一原理的不切实际的想法，消解（淡化）贬低认识的明晰性，价值本体的终极性，真理的永恒性^①。

通过比较，可以看出：当代科学和文化的一些新概念与《周易》的基本概念在相互趋近，在一些根本点上有相通之处。《周易》强调变，把变放在第一位，非线性科学强调混沌，并正在论证其在自然界中的广泛存在；《周易》的六十四卦和三百八十四爻是一种非周期的有序性，是离散与连续的结合，以离散为主；非线性科学强调大量无序中的有序，发现了一些普适常数和周期加倍分叉过程（2 的倍数），以及混沌之中有无穷层次的复杂结构，其本质是分形的；《周易》强调周期性亦是可变的，非线性科学强调不确定性（确定性的随机性）、自组织性、动态性和不可预见性，从另一角度否认了“自然法则”的广泛存在。

2. 新科学观念的六个重要标志

美籍奥地利人 F. 卡普拉著的《物理学之道——现代物理和

^① 王岳川：《后现代主义文化研究》，9~15 页，北京，北京大学出版社，1992。

东方神秘主义的相似性探讨》(英文版)于1975年出版后,很快成为国际畅销书,在世界各地引起强烈反响。至1991年,此书已被翻译成十几种文字出版,总印数超过100万册。在国内,此书由灌耕编译(可惜压缩很多),以《现代物理学与东方神秘主义》为书名,于1983年由四川人民出版社出版,印数亦近20万册。

卡普拉在1991年本书的第三版^①中增加了一个后记,标题为《新物理学的未来》。他从现代物理学出发,结合系统科学、生命科学、非线性科学等成就,将本世纪中出现的科学新观念概括为六个方面,把它们与经典科学观念进行比较,也介绍了它们与东方神秘主义的密切联系。

卡普拉认为:新的科学观念从总体看是生态观,承认所有现象之间存在着重要的相互作用,社会和个人都被包含于自然的周期性过程之中。这一新的世界观已深入到所有科学和社会领域,它与许多传统文化的基本观念可以协调。他把新科学观念概括为下列六点:

(1) 对整体与部分关系的理解

经典的机械论科学观念相信:主要通过对局部性质的了解就可掌握复杂系统中整体的性质,即人们知道了局部,局部又可细分,一直到所谓“基本建筑材料”,如元素、物质、粒子等,通过掌握它们的基本性质、彼此之间的作用和机制,至少在原则上可以推断其整体。这一观念开始于希腊,到笛卡尔、牛顿被体系化,一直到20世纪被认为是公认的科学观念。在新科学概念中,

^① [美] F. 卡普拉:《物理学之道——近代物理学与东方神秘主义》,1~402页,北京,北京出版社,1999。

强调整体与局部之间关系的研究。一方面了解局部肯定可有助于理解整体；另一方面，应注意到，只有通过整体的了解才能充分理解局部的性质。对整体的了解是基本的，一旦对整体了解，就能至少在原则上推论局部之间相互作用的性质和图景。这点在东方传统文化中表现得很明显。后者的普遍特征是重视把握整体和所有事物的相互联系及其整体性，所有事物看来是彼此联系、不可分割的。

（2）对结构和过程的不同理解

经典科学观念强调基本结构的存在，通过作用力和机制，使彼此之间发生作用，产生了过程。新科学观念把过程作为基本的东西。人们观察到的每一个结构都是潜在过程的表现。这最早可以从爱因斯坦的相对论中推断，他把质量作为能量的一种表现形式，从科学中消除了关于实质性的物质和基本结构的概念；又如亚原子粒子不是由任何物质组成，而是能量的图像，而能量是与活动和过程伴生的。当观测任何亚原子粒子时，看不到任何基本结构，仅是能量的连续“舞蹈”，变化着的动态图像。当人们研究印度教、佛教和道教时，可以理解到，它们都把变化作为基本要素，世界由运动、流动和变化组成。

（3）从客观的科学转向认识的科学

经典科学观念相信：科学的描述是客观的，它与观察者和理解无关。新科学观念认为，人们在对自然现象的描述中，理解过程（认识过程）明显地被包含在对自然现象的描述中。每一个科学理论中认识过程是其中一个组成部分。

（4）对基本定律的看法

新科学观念中或许是最不容易为科学家接受的概念是涉及到对基本定律等的看法。经典科学观念把知识体系比喻为一座大

厦，把基本定律（基本方程、基本常数、基本原理等）比喻为这一大厦的基础。知识是立足于固定不变的基础上的。这一基本观念在西方科学和哲学中已被应用了几千年。

然而，从科学发展史可知，科学知识的基础曾多次被动摇，有几次是彻底推倒重建。当前知识的基础又在被动摇。看来，今后将没有任何固定不变的基础。新科学观念认为：未来科学知识（描述、概念、模型、理论等）形成一个相互联系的网络，在其中，没有任何东西是主要的或次要的，因而没有坚固的基础。在东方传统思想中，同样是把宇宙看成为一个关系网络，没有任何基本部分。

（5）“真理”的局限性

笛卡尔明确指出科学知识的确定性，即其真理性。但是新科学观念则认为，所有科学观念和理论具有局限性和近似性。科学不可能提供任何完整和确定的认识，它不可能在描述和被描述现象之间提供精确的对应关系。

（6）科学方法和价值观

最后一点是关于科学和技术中的方法和价值观。经典科学观念对自然的主导态度是男人主宰和控制自然和人类，从而使科技被用于一些危险的、有害的、反生态的目的。新科学观念主张人与自然之间合作和非暴力。

最后，卡普拉认为，东方传统的许多方法可以不经改造，被应用到西方文化中来。

由卡普拉的论述可知，新科学观念的基本观念是变易的观念，从而需要从整体、从动态来认识自然。这与《周易》的有关变易的观念很近似。新科学概念在 21 世纪的发展与壮大无疑将使人们——尤其是科学家——愈来愈减少对《周易》的偏见和误

会。

3. 复杂性与变

当代科学强调复杂性和复杂性研究。G. 尼科里斯和 I. 普利高津在 1986 年出版了《探索复杂性》一书。他们认为：“那许许多多塑造着自然之型的基本过程本来是不可逆的和随机的，而那些描述基本相互作用的决定性和可逆性定律不可能告诉人们自然界的全部真情。”^① 这里，他们强调的复杂性是指基本过程和定律，而不是指现象的复杂性。正如前两节指出的，如果仅仅讲现象的复杂性，那么绝大多数人都是同意的，问题是自然法则有无复杂性。尼科里斯等人认为有。所谓不可逆性是指一些过程是随着时间在变化的，即“代替‘现在即意味着将来’的观念结构，我们正步上一个世界，在其中将来是未决的……”。^② 这一看法的潜在涵义是：一些“自然法则”亦是在变化的。这与上面提及的《周易》涵义中的“这种周期性亦是在不断地变易的”的概念有相似之处。

80 年代中叶开始，美国一些科学家有感于常规理论基于简单逻辑，把知识分割成越来越多互不相干的碎片，从而开展了突破这一框框的新方向研究。“G. 考温说：‘通往诺贝尔奖的堂皇道路通常是由简化论的思维取道的。’这就是把世界分解得尽可能小，尽可能简单。你为一系列或多或少理想化了的问题寻找解题的方案，但却因此背离了真实世界”。“造成科学上越来越多的

① 尼科里斯、普利高津：《探索复杂性》，第 V 页，成都，四川教育出版社，1986。

② 同上，第 vi 页。

碎裂片”，“传统的简化论的思维已经走进了死胡同”^①。他们成立了桑塔费研究所（Santa Fe Institute），集中了一批高水平研究人员（包括两个诺贝尔物理奖和一个诺贝尔经济学奖得主），对物理学、生物学、经济学等一些基本问题进行综合探讨，开展了复杂性理论研究。他们把复杂性研究看成是位于有序与混沌边缘的科学。他们坚信：老的科学分类正开始解体，一个全新的、整合为一体的科学正期待着诞生。将有一个普照自然和人类的新科学——复杂理论。它将成为 21 世纪科学^②。

经济学家 B. 阿瑟用万花筒形象地描述他所理解的复杂系统：“整个一组蔓延的，能够自我形成，自我进化，根据外界条件而自我调整的，具有自我连续性的特有形式。”^③ 万花筒中珠子或碎片数量是有限的，但是它们可能产生的图案却是不可胜数的。

M. 盖尔曼认为：夸克代表简单，而黑夜中在密林中游荡的（无从捉摸的）美洲豹代表复杂^④。夸克需要通过极其复杂装置和计算才能测到，是当代科学研究领域的前沿，但是盖尔曼却把它列为简单性的代表。这个比喻说明：现有科学研究成果大部分属于对简单性的研究。美洲豹行迹之所以复杂，是在于它是取决于许多因素，随地形、猎物、气味、植物生长和美洲豹本身心理和生理情况而变化的。或者说美洲豹的足迹虽有一定有序性，但它是经常变化的，因而是十分复杂的。

① 转引自 [美] 米歇尔·沃尔德罗普：《复杂——诞生于秩序与混沌边缘的科学》，72 页，北京，生活·读书·新知三联书店，1997。

② 同上，6 页。

③ 同上，27 页。

④ [美] M. 盖尔曼：《夸克与美洲豹——简单性和复杂性的奇遇》，11 页，长沙，湖南科学技术出版社，1997。

大体在西方兴起复杂性科学的同时，钱学森等人在 1990 年提出了“开放的复杂巨系统”^①的概念，1992 年又提出“从定性到定量综合集成研讨体系”，利用计算机在模拟、计算和推理方面的优势和人类心智有机结合的大成智慧。

《周易》中多处提到“万物化醇”、“万物化生”，用以表达万事万物的变化。《系辞》中提到“探赜索隐”、“圣人有以见天下之赜”。其中“赜”字，《辞海》解释为“幽深玄妙”。有些学者认为“赜”可相当于本节中的复杂性的涵义。

《周易》中重视“变化”的概念。如“一阖一辟谓之变”。所谓：“化而裁之谓之变”、“天下之至变”都是强调变化之复杂性。“推而行之谓之道”，易学重视天地人三才之道。如果“道”大体可类比于西方文明中的“规律性”之类的概念，那么易学对道的理解不是简单的，而是复杂的。“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《系辞》）这里强调了“道”已经经过了多次变迁，不是静止的，亦不能作为经典来看待，而一切都是在变化的。“变动不居，周流六虚，上下无常”说明万事万物都处于不断发展、变化和联系之中，十分复杂多变。

① 钱学森、于景元、载汝为：《一个科学新领域——开放的复杂巨系统及其方法论》，载《自然杂志》，1990 年，第 13 卷，第 1 期，1~10 页。

（四）可能应用

按照《周易》的涵义，一切（包括周期性和“自然法则”在内）都是变化的，这会给许多观念和方法带来变革。在本章中选择两个方面论述如下：

1. 理性和实践

西方自然科学是自古希腊至今一直沿着理性精神的方向成长起来的。所谓理性精神就是一种“信仰”，把“为什么”看得比“怎么样”更重要，认为自然界是有秩序的，并始终按一定方案运行。西方近代科学是理性的产物。科学家的任务和目的不在于直接获得功利效果，而是在于对发现的自然现象作合理解释。爱因斯坦曾说：“科学只能由那些全心全意追求真理和向往理解事物的人来创造……相信那些对于现存世界有效的规律是合乎理性的，也就是说可以由理性来理解的。”^① 这种理性精神导致了偏爱抽象思维的传统。科学家所应遵循的理性准则是超历史的，先验的，不随历史的变化而变化，是普遍有效的。

与此不同，中国古代较为强调实践的重要性。“实践”在古代称为“行”。《左传·昭公十年》：“非知之实难，将在行之。”《尚书·说命中》：“知之非艰，行之惟艰。”都认为实行比知晓道理更困难。孔子的人生哲学是现实主义，其目的在于解决现实世

^① 转引自王前：《西方科学思想的文化特征及其对科学交流的影响》，载《自然辩证法研究》，1991（5），42页。

界上存在的问题。所以“子不语怪、力、乱、神”。古人对“理性”、“哲学”、“原理”问题不大感兴趣。南宋朱熹认为：“论先后，知为先；论轻重，行为重。”^①几千年来，中国人一直注重现实生活，具有一种明显的务实精神，社会的基本风尚是经世致用。对读书人的要求，不仅要读万卷书，而且要行万里路，通过游学的方式来接触大自然和社会，学习知识，掌握处理具体事物的能力。一直到现代，毛泽东写《反对本本主义》和《实践论》以及提倡实践是检验真理的标准等，都是中国务实传统的反映。

理性精神是以客观存在着自然法则为假设前提的。当代非线性科学的兴起已从根本上动摇了自然法则的超越性和永恒性，也动摇了理性精神的立足基础。对西方科学哲学中的理性主义研究结果表明：“无论出现多少抽象，任何抽象都包含着它终有一日要被反例击败的机制”，虽然“理性在科学上的确取得了成功，但就是不存在合理性。一切理性模式最终都无法逃避破产的厄运。就整个过程来看，科学是不合理的”。^②此文作者指的科学的不合理性就是与自然法则观念有关。如果所建立的“自然法则”是在变化着的，那么所认为的合理解释有可能是虚构的，或是大大地被歪曲了的。所有的实验、模型、著作都是在一定时间、空间、事、物、人条件下得出的。在应用它们时，这些条件往往不能完全相同。如果存在着“自然法则”可变的可能性，就可能发生盲目的、不切实际地搬用“自然法则”的情况。当然，

① 《朱子语类》卷九，转引自《哲学大辞典·中国哲学史卷》，432～433页，上海，上海辞书出版社，1985。

② 杨充霖：《理性的命运——评现代西方科学哲学中的理性主义》，载《自然辩证法研究》，1990年，第6卷，第1期，64页。

这不排除在特殊情况下，“自然法则”可被应用的情况。因此，理性认识（包括理论）的应用是相对的、有条件的、受很大限制的。

这个问题的另一面就是强调实践重要性的理由所在。书本知识有其重要性，但要正确对待。每一本著作都是在作者本人的经验和知识（认识）的基础上综合归纳成的。权威人士写的结论为大家公认的就成为“定理”、“法则”，但是它们仍是在一定条件下形成的。人们在应用时只能作为参考，而不能作为标准。这是因为当前应用的条件与写书时的条件可能已有相当大的变化。在这个意义上，要读书但不能死读书。反对本本主义是正确的。有些人问：《周易》本身亦是一本经典，那应如何对待呢？《周易》的书名就重视变易。在《周易·系辞下传》中强调“为道也屡迁，变动不居”，道是在不断地变化着的；“不可为典要，唯变所适”。不能把它当做典要，一定要把变放在第一位。这是学习《周易》首先要明确的。一些学者体验的“读书由薄到厚，又从厚到薄”的认识深化过程也许与此有关。当人们认识提高到某一高度时，认识到一本很厚的书中论述的内容在自己当前研究课题中能用到的可能只是很少的一部分，这就是所谓由厚变薄的体验。

重视实践是强调深入研究各个事物特性的重要性，而理性认识是强调研究事物共性的必要。看来，两者是有根本差别的。因此一些人说，中国人的思维停留在感性或象征阶段，只有经验和技巧，而没有理论。这种认识的理论依据来自西方的理性精神，与中国古代的依据根本不同，从而作出否定评价。

在论述实践作为检验真理的惟一标准时列出的理由是惟有实践能够对主观认识是否符合客观现实进行证明，只有实践获得了预见的成果，才能证明人们的思维与它所反映的事物的客观本性

相符合。从《周易》的变易思想来看，把实践放到第一位，从根本上来说，是由于事物的“自然法则”是在变化的。只有在实践中，在所从事的工作中见到了效果，才能证明对此事物的认识是正确的。而到下一实践中，在上一实践中取得的经验可能有用，也可能无用或起负作用。因此，人们要经常保持头脑清新，不能满足。

《周易》是中国古代的群经之首。因此，在《周易》的变易思想的影响下，中国传统思想总是强调实践、实用。在近代，这些思想被批判为没有理性精神、狭隘经验论等。现在看来这种批判是不妥的。因为批判者的理论依据（理性精神、科学精神）已被证明是存在片面性的。

在这里把经验、实践从理论上论证高于理性认识。这一点具有非常重要意义，有助于反对本本主义，把许多人的思想从已有的理论框框中解放出来。中国需要进一步提高科技水平，期望早出国际领先水平的成果。目前，我们对国际科技是模仿多，独创少，其中关键一条是许多人对西方许多“法则”存在着神圣不可改变的潜意识。如果有更多的人了解了《周易》的深刻的涵义，就会摆脱已有学术思想的枷锁，创立真正具有中国特色的科学体系。

2. 取象比类和模型

《周易》中取象比类这一思维方式有可能在未来成为人们认识自然、研究自然的一种重要方法论。

（1）“象”是反映事物关系的

象是《周易》中的重要概念。《周易》用象来表达思想。《周易·系辞下传》：“是故易者象也；象也者，像也。”《周易》主要是对“象”的研究，故说“易者象也”。刘长林认为：“象”的问

题在一定意义上乃是《易》学的核心和本质^①。而像是相似之意。朱熹在《周易本义》中说：“象者物之似也。”从事物都在变易的基本观念出发，它们存在着相似性，而不强调其相同一面。

《周易·系辞上传》：“见乃谓之象，形乃谓之器。”“圣人以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”这里指出象与器是不一样的。器是事物的具体形状。有关器的研究与近代科学研究内容相似，如对车、船、渔网等器物研究，这些在《周易》中涉及不多。象是指事物之间的关系。

当前，许多学者把象当作客观事物的形象、现象来解释，主要依据“见乃为之象”一句中“见”字，从而推理，象是看见的外在形象。但如果把象与器比较来看，器是形状，则象与器似乎难以区分。因此，这里把“见”字涵义提高一下，把它理解为是观察到事物的关系，亦是可允许的。这样，上面所引的两段话的上下文的解释就更为完满了：器是指事物之本身，象是指关系。刘长林已注意到《易传》中把象与器并述，象与器的涵义不同。他从系统科学角度出发，认为：（象）“主要应是器物的功能动态之象，而不是其形体形质静态之象。”^② 象着重研究的是事物的行为和功能。它受道的支配，与道属于同一层次，同一领域，“道直接概括的是象”。后来，他把动态之象又加以说明：“主要是动态之象，即功能特性及事物之间的行为动态联系，来进行分类。”^③ 他认为：卦象“不是对客观事物随意的偶然的反映，也

① 刘长林：《中国系统思维——文化基因透视》，73页，北京，中国社会科学出版社，1990。

② 同上，75页。

③ 同上，83页。

不是照本如实的描摹，它们具有很强的概括性、选择性、象征性”。^① 我们依据现代物理的概念，把象作为事物的关系（联系或信息）来解释。

量子理论认为：物质粒子的性质只有通过和其他粒子的相互作用才能定义，才能进行观察。卡普拉认为：“量子力学迫使我们认识到，宇宙并不是物体的集合，而是统一体中各部分相互关系的复杂网络。”^② 他又说：“宇宙作为物质和精神关系的相互联络的网络，它的部分只能通过它们与整体的联系来定义”^③，“在亚原子水平上，整体的各组成部分之间的相互联系和相互作用要比各组成部分本身更重要”^④。

《周易》中的象的涵义似乎类似于上面这些论述。从八经卦来看，八卦中每一卦的卦象都要依据它与其他七卦的卦象进行比较以后才能确定，而不是根据卦象事物的本身性质来确定的。例如八经卦中乾卦的象为父，坤卦的象为母，其他六卦的象分别为长男、中男、少男、长女、中女和少女。没有六个儿女，则无所谓父和母；从乾坤两卦来看亦是没有父亦没有母。反之亦然。这与上述的量子理论中粒子之间关系十分相似。六十四别卦亦是如此。

《周易·系辞下传》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于

① 刘长林：《中国系统思维——文化基因透视》，100页，北京，中国社会科学出版社，1990。

② 引自灌耕编译：《现代物理学与东方神秘主义》，109～110页，成都，四川人民出版社，1984。

③ 同上，115页。

④ [美] 弗·卡普拉：《转折点——科学·社会·兴起中的新文化》，66页，北京，中国人民大学出版社，1989。

天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”

《周易·系辞上传》：“在天成象，在地成形，变化见矣。”“天垂象，见吉凶，圣人象之。”《周易·系辞下传》：“以通神明之德，以类万物之情”；“八卦成列，象在其中矣。”这里的“法”、“文”、“宜”、“情”和“列”也可以从关系角度进行解释。

《周易》的六十四卦有卦象，三百八十四爻有爻象。一卦有多个卦象。如乾卦的卦象有马、首、天、父、玉等；坤卦的卦象有牛、腹、地、母、布等。乾在八卦中表示健，而坤则表示顺。上述乾卦的卦象从相互关系来看，马相对于牛来说是健的，而牛相对于马来说是顺的。象不是去强调牛有角不同于马，而是把牛、马当作反映与人关系密切的家畜来说明。牛为人耕田时是驯服的，故作为坤卦卦象之一；马是可为人骑行的家畜，故作为乾卦卦象之一。由此例可见，象不是牛、马的具体形象，而是反映一种关系网络中的某个环节。虽然卦象是用具体事物来表示，但表示的是一定事物之间的关系。这与自然科学用事物的本身性质代表这事物本身是不一样的。

杭辛斋提出观象的方法有：观象必先观其（卦）序。一卦之义与上下卦有密切关连；爻辞又与卦名之义有密切关系。如睽卦有乖舛违戾之意，则其爻辞无不乖违。如睽之六爻，曰丧马勿逐自复，见恶人无咎。一般情况下丢失马匹应积极寻找，但在睽卦情况下，则不要去寻找了；一般情况下遇见恶人是不好的，在睽卦时则反而没有不好^①。因此，爻辞对卦义有继承性。这种方法

^① 杭辛斋：《学易笔谈》，影印版，74～75页，天津，天津市古籍书店，1988。

类似于最近在电子计算机面向对象程序设计中所应用的概念。杭辛斋又提出凡言象者有几个“不忘”和“不可”：不可忘易之义，不可忘其数，不可不视其所以，不可不观其所由，不可不察其所安，不可不明消息^①。观象结合了义、数、主从、大小、动静、消息等，则就不仅是六十四卦象和三百八十四爻象了，可以有很大的灵活性。以上这些，从另一侧面反映了不能孤立地观象，而必须从联系、整体地来把握象，因为象本来就是在关系网络中被定义的。

古人认为八卦取象，精义入神，其关键问题是透过事物形象要看到（想像、联想）其隐藏的（按程序设计语言是缺省的）关系。如果仅从形象、现象、属性角度去认识，就会感到很难理解了。

《周易·系辞上传》：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”这里说明立象的目的是“尽意”。可理解为不是为了说明象所指具体事物的本身，而是在说明其所指的关系。

《周易·系辞上传》：“圣人设卦观象……是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”这里提到的失得、忧虞、进退、昼夜的象都不是事物本身，而是信息（关系、联系等）。

张岱年认为：“象不一定有形，但仍属可以感到的客观存在。”^②

① 杭辛斋：《学易笔谈》，影印版，145～148页，天津，天津市古籍书店，1988。

② 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，109页，北京，中国社会科学出版社，1989。

卦爻之象不具体代表某一事物，也不固定代表某一特定事物，而是代表事物之间的关系，具有高度概括的形式。事物在不断地变化着，事物也属于各种层次系统，系统也是在变化着的。但是系统相对于单个事物来说，其稳定性要大一些，具有相对稳定性。因此，用象的方法有一定的优越性。

许多人把中国古人重视“象”理解成是对直观经验的重视，这是一种误解。实际上，“象”是相当抽象的概念。

（2）取象比类

由于象反映事物关系，取象比类也是对关系进行分类。《周易·系辞上传》：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”“方”一般被解释为道。朱熹《周易本义》：“方谓事情所向，言事物善恶，各以类分。”这里的分类，亦不是如西方科学的分门别类，按事物本身分类，而是按关系划分的。

取象的目的是比类。取象比类是《周易》中常用的一种方法。象是客观存在的，是以某种事物为象征的一种关系，以象来对属于同一类别的关系进行比较。比类则是根据同类关系加以阐述。

由于象反映关系，类也是按关系来划分的，因此取象比类显示不同于西方科学根据鉴定标志（对象特征）的分类。

唐明邦对取象比类的象数思维有比较深入的研究。他认为：“取象比类，是由归纳到演绎，由个别到一般的思维方法，既不同于单纯的归纳法，也不同于单纯的演绎法，它不属于形式逻辑的思想体系，而是一种辩证逻辑思想体系，是归纳和演绎的综合运用。”^①他又说：“‘取象比类’，具有直观思维的成分，寓理性

^① 唐明邦：《易学传统中的象数思维模式》，载《〈周易〉与现代自然科学》，25～26页，北京，中国社会科学出版社，1990。

思维于形象思维之中，或将形象思维作为通向理性思维的桥梁。……卦象只不过是一种酵母，要用它酿成理性思维的旨酒。”“因此以取象比类为特征的象数思维方法，是形象思维同逻辑思维相互诱导的特殊思维方法。”^①此外他还指出象数思维的优点是它注重从整体上、宏观上把握事物运动变化的内在矛盾，它注重发展的节律和周期，追求事物之间的和谐统一^②。唐明邦从哲学角度较好地分析了取象比类的特殊性和它的功能。这与前面我们从关系的角度来看待取象比类的看法是殊途同归的。

陈传康对取象比类进行了现代解释学研究。他提出：个例和案例说明即为“取象”，而举一反三，由此及彼，触类旁通等的相关推导即为“比类”^③。“取象比类”是贯穿《周易》的基本方法之一。陈传康对取象比类有深刻独到的见解，在下面还要提到。刘长林归纳了四个分类原则：①相应则同类；②功能和行为方式相同则归为一类；③动态属性相同则归为一类；④静态属性相同或因有纯粹形式上的外在联系。他认为这种分类与按照实体、形质的静态属性分类迥然相异，但其科学价值不可忽视，不可低估^④。他以中医为例。中医把认识的重心放在人体的“象”

① 唐明邦：《易学传统中的象数思维模式》，载《〈周易〉与现代自然科学》，40页，北京，中国社会科学出版社，1990。

② 唐明邦：《打开宇宙迷宫的一把金钥匙》，载《〈周易〉与自然科学研究》，23页，郑州，中州古籍出版社，1992。

③ 陈传康：《象数法是科学思维的重要方法》，载《国际易学思维与当代文明研讨会——组织·日程·论文摘要·与会代表名单》，1995. 1. 4~7，34页。

④ 刘长林：《中国系统思维——文化基因透视》，83页，北京，中国社会科学出版社，1990。

上，发现了藏象经络理论。取象比类是认识世界的一条新途径，会使人们易于摆脱西方传统，进入新的境界、新的发现^①。

(3) 与类比的异同

在科学哲学中使用“类比”的概念。类比又可称为类比联想，是一种从特殊到特殊的推理方式，即根据已知事物与未知研究客体在某些属性上的相同或相似，从而推断出它们在其他属性上可能相似的逻辑方法。跟演绎和归纳相比，类比是一种逻辑性最弱，但创造性最强的一种逻辑推理的方法。汤川秀树曾说：“类比的实质是创造性的一个环节。”^②

将取象比类与类比进行比较，可以看出其相同点有：两者都不是从个别到一般的自下而上的归纳推理方式，而是从个别到个别的推理方法；两者都是应用对比作为研究主要方法，不受或少受已有理论框框的束缚。

两者最大的不同之处在于类比是比较事物属性的相似性，而取象比类则是比较事物关系的相似性。陈传康指出：（取象比类）的从个别到个别的类推，是对某类事物的相应关系进行对应变换分析。由于天文学、地学、生物学和社会科学所研究的对象具有明显的个体性、不可逆性和区域性，与数学、物理、化学研究的对象有所不同，用取象比类方法更切合这些学科研究对象的复杂多变的客观现实，也有较好的效果。他建议要对系统的联系进行研究，即以全息联系为基础的网络关系分析，而包括取象比类在

① 刘长林：《中国系统思维——文化基因透视》，86页，北京，中国社会科学出版社，1990。

② 引自戚世勤、王森泽：《科学哲学手册》，55页，上海，上海科学技术出版社，1990。

内的象数法是阐明“联系”的类推形式方法。《周易》的象数法可为事物相互关系分析提供一个“实用”方法^①。

由此看来，“取象比类”和“类比”是有显著区别的，可分别作为不同方法使用。

（4）与模型的异同

建立模型（模式）是在科学技术中常用的一种研究方法。如果已知甲乙两个事物都具有 a、b、c、d……属性。根据甲事物具有 d 属性，推理乙事物也可能具有 d 属性。若为甲事物建立模型，则就被赋予比较普遍的意义，作为标准用以代表这一类（包括乙）事物。一般认为，被建立的模型具有抽象的、共性的特征。如果深究一下，其理论假设前提是“自然法则”的存在。例如甲、乙两事物有相似性，假设甲事物中有“自然法则”存在，则乙事物亦有“自然法则”存在，依据是“自然法则”的普遍性。这样从甲事物中得到的有关“自然法则”的认识可以用到乙事物和其他同类事物中去。因此，相似性的探讨仅仅是论证“自然法则”的同一性一个不充分前提，而同一性却是潜在地起主要作用，使人误以为是已被证明了的。这是模型方法存在的根本性弱点。由特殊到一般似乎是合理的，但是其根基是不牢固的。

取象比类方法自始至终强调的是关系的相似性，依据事物之间关系（而不是事物的属性）进行分类。依据变易基本概念，它不承认不变的“自然法则”，因此不能把它与模型（模式）方法混为一谈。应该把取象比类作为一种独立的科研方法推广应用。

^① 陈传康：《象数法是科学思维的重要方法》，载《国际易学思维与当代文明研讨会——组织·日程·论文摘要·与会代表名单》，1995. 1. 4~7, 34~35 页。

美国学者柯文指出美国学者研究中国历史采用西方中心论的模式是不妥的。他提出在研究中国历史时应采用中国中心观，否定所有肯定历史现象具有重复性或共性的理论框架。它与 70 年代以来美国史学界兴起的所谓“重新发现美国历史的复杂性”，“重新察觉历史动力的多样性”的思潮相一致的^①。他采用变化模式来研究历史，但又肯定两点：一是任何社会在任何时候都在发生变化；二是这种模式势必带有很大主观性。在柯文看来，变化模式只是一种必需的坏事，无之固然不可，有之势必遭殃^②。

柯文的研究指证了在历史学中模型方法的缺点，而他提出的一些思路却与取象比类有可比之处。显然，他是在不了解取象比类方法的涵义的情况下提出自己的看法的。

在自然科学研究中，常常采用数学方法（包括统计方法）来建立模型。数学方法越复杂，有可能距离客观现实越远。例如，A 房间有 2 把椅子，B 房间有 3 把椅子。数学上平均一下，每个房间有 2.5 把椅子存在。这一抽象在一定条件下有用处，但更要注意到另一事实，即客观上并没有 2.5 张椅子的存在，在这里，平均值与客观实际是不同的，产生了歪曲或偏离。当数学运算越多，越复杂，则距离客观实际也可能越远。

取象比类是一种整数运算。翁文波指出：“整数所表达的秩序不因加、减处理而失真。”^③ 整数加、减运算能维持自然界原来面目。象只是作为一种相似性的象征，不会带来失真的平均

① [美] 柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，8 页，北京，中华书局，1989。

② [美] 同上，22 页。

③ 翁文波：《预测论基础》，41 页，北京，石油工业出版社，1984。

数，也不是典型代表。取象比类是一种从个别到个别的比较和分类，与模型是从个别到一般的比较有显著不同。这一差别可以解释为什么模型方法在研究天地生人许多复杂事物中表现出束手无策，而取象比类方法却有一定成效，如在中医、兵法等领域。

(5) 语言与取象比类

当前的科学技术都是用语言、文字、符号来表述的，一直在反对概念的歧义性、模糊性、不确定性和多解性。因此，科学技术要求语言的明确性和定义的惟一性。但是，西方现代哲学，从尼采、海德格尔到后现代主义者已经理解到要使语言从机械的句法规则和逻辑法则中解放出来，使语言变成一种“思”、“诗”或“领悟”。

取象比类通过象征与隐喻来表达人们对客观世界的了解。《周易·系辞上传》：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。然则，圣人之意其不可见乎？’子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言……’”这里的“言”可作为语言来讲。中国古人早已指出，文字和语言有局限性，不能完全表现“意”这个范畴。但是通过立象则可表现。这是为什么要立“象”、进行“取象比类”的根本原因之一。

郑家栋把《周易》的“立象尽意”作为中国哲学的方法论一个重要特征。他认为与西方传统哲学十分注意语言、概念和思想的明晰与确定性不同，古人“在‘意’的表显方面，‘象’较之一般的‘言’有更大的优越性，因为它远离逻辑推理，为人们的想像、类比提供了更为广阔的思想空间……（这样可）为后人的解释发挥留有充分的余地 and 无限的可能性。更重要的还在于：典籍的意义并不在于告知人们某种抽象的道理，而在于引导人们去体认某种意境，此意境可以说是既关联于个体的经验而超越于个

体的经验，人们于其中可以获得某种解悟宇宙人生的智慧而非普通所谓知识”^①。

这里把意境与知识的基本差别划分得很清楚，实际上也是取象比类和模型两种方法的基本差别所在。必须立象的根本的原因在于一切事物都在变化，不存在抽象的真理。取象比类使人们避免把个别当成一般，而是如实地告诉人们，个别就是个别。它强调灵活应用，切忌生搬硬套，训练人们在“意境”层次下功夫，而不是在“语言、文字”方面去捉摸。这确实是一种特殊的研究方法、思维方法。

对于一个一切都在变易的世界，不确定性、模糊性、多义性的重要性也明显地表现出来。

总之，取象比类是与科学技术中常用的类比、模型等方法不同的一种特殊方法，它不仅可作为一种特殊的思维方式，而且可以作为一种有潜在价值的当代科学研究方法。这是因为它在两千年中，发展了一整套的具体方式，有利于从变易中求出相对稳定的关系结构，经受了长时间的考验，有一定实效。如果把其中糟粕的部分排除出去，经发展和完善，使其能应用于当代实际，有可能对 21 世纪科学技术的发展起促进作用。

由上可见，变是《周易》的基本精神，也是中国文化的 basic 精神^②。不了解这一点，不改变“自然法则”不变的传统观念，是无法理解以下几章的论述内容的。

^① 郑家栋：《走出虚无主义的幽谷——中国传统哲学与西方后现代主义辨异》，载《中国社会科学》，1995（1），134 页。

^② 马勇：《近代中国文化诸问题》，266 页，上海，上海人民出版社，1992。

三、阴 阳

在许多种变易中，《周易》认为最重要的是阴阳。阴阳是《周易》中最重要的基本概念之一。《庄子·天下》：“《易》以道阴阳”，把《周易》概括为研究阴阳之道的书。在几千年中，阴阳被广泛地应用，并发展成为阴阳学说、阴阳哲学思想体系等。有关阴阳的论述很多。

近一百多年来，西学传入中国之后，阴阳概念遭到批判和否定，被认为不是科学的概念。近几十年来，一些学者开始承认阴阳是一个合理概念，但还不承认它是一个有用概念。有人提出：阴阳已经失掉对现实的指导意义。但也有少数人认为：阴阳概念

十分重要，应该大力发扬，用以弥补西方一些概念的基本缺陷。在对阴阳概念持肯定态度的学者中，很多人把阴阳说成是对立的统一，是符合辩证法的。

作者认为：阴阳是对待的统一，它与矛盾是对立的统一这一概念有着重要的区别^①。把两者进行区分，这在人类社会现今和未来的发展中具有重要意义。

（一）阴阳涵义

1. 初始涵义

阴阳的初始涵义是指日光的向背，向日为阳，背日为阴；又指日光照射到与否，阳光能照到的地方为阳，照不到的为阴。引申到地理上是山之南、水之北为阳；山之北、水之南为阴。

在现存最古老的典籍，如《尚书》、《周易·经部》和《诗经》中都有关于阴阳的记载。在《尚书》中，只有单个阳字和单个阴字的记载。而《诗经》中，阴阳的出现则较多，如《大雅·公刘》中有：“笃公刘，既溥且长，即景乃冈，相其阴阳，观其流泉。”这里的“相其阴阳”是观察地形（山丘）的南和北的方向。在《周易·经部》中仅见一个阴字。如《周易·中孚》“九二：鸣鹤在阴，其子和之”，意为鹤在树阴中欢叫，它的小鹤也鸣叫着应和。这里阴的涵义与《尚书》、《诗经》中的原始涵义是一致的，主要

^① 徐道一：《〈周易〉与当代自然科学》，33～35页，广州，广东教育出版社，1995。

指日光照到与否而言。

《周易》的阴、阳概念分别用“--”和“—”两个特殊符号来表示。如果把符号考虑在内，则在《周易·经部》中就处处存在阴阳，而且它的涵义与后来抽象成文字表示的哲学涵义近似。有可能在西周时人们凭直观式悟性已感到阴阳的深刻涵义，并用符号给以表述。

2. 引申涵义

阴阳概念在东周可能已被广泛地应用，其涵义有了较大延伸和深化，把阴阳从一个说明日常具体事物的概念提高到抽象概念。这从成书较晚的《左传》和《国语》中可看出。《左传》是以《春秋》为纲，采各国史料编成，反映了春秋时期各国政治、经济、社会、文化等情况。《国语》相传为春秋时左丘明所撰，分别记载西周末年春秋时期各国史事，以记录当时贵族和士大夫言论为主。在这两部书中，阴阳多处出现，涵义大为扩展。

《国语·周语》中介绍了周太史伯阳父论述阴阳与地震的观点。周幽王二年（公元前 780 年）有地震。伯阳父说：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。”这段文字常被作为见诸文字记录的具有哲学抽象意义的有关阴阳最早的论述之一。

《左传》记载：公元前 541 年晋侯有病，秦伯派医和为他诊治。医和说：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为菑。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”（《左传·昭公元年》）医和认为，天有六种

气，其中包括阴、阳二气^①。阴气多了引起寒疾，阳气多了引起热疾。这里，阴阳是用来认识和了解一些自然现象的有用概念。

在《周易·易传》中，阴阳出现的次数很多，而且占据了十分重要的地位。《周易·系辞上传》：“一阴一阳之谓道。”《周易·说卦传》：“……是以立天之道，曰阴与阳”，认为，阴阳相互作用是宇宙间根本规律，世界本身是阴阳变化的过程。《周易·说卦传》：“……观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻……”，“兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”这表明，《周易》的卦是通过观察阴阳变化，用阴爻（--）、阳爻（—）两个符号组成。

《周易》中的论述处处渗透了阴阳的基本概念，通常用不同的术语来表达不同层次的阴阳概念，如乾坤、天地、日月、刚柔、雷风、火水、夫妻、君子小人等。

春秋后期至战国期间，出现了百家争鸣的学术繁荣。各家对阴阳的认识在本质上都是一致的，无重大分歧。如《老子·四十二章》：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，把阴阳作为万物共同具有的基本属性。《庄子·田子方》：“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉，或为了纪而莫见其形。”把阴阳与天、地、万物联系在一起，并提出了阴阳调和的重要命题。《荀子·天论》：“夫星之坠、木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也”，把一些怪异的自然现象用阴阳变化来解释。《韩非子·扬权》：“道不同于万物，德不同于阴阳”，这里把阴阳与万物并列，而不同于道德的抽象概念。《黄帝内经·素

^① 转引自杨学鹏：《阴阳——气与变量》，11页，北京，科学出版社，1993。

问，阴阳应象大论》：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也”，这与《周易·易传》中对阴阳的论述基本上是一致的。中医用阴阳解释人身生理机能和疾病原因，以阴阳来探索各种疾病的发病根源。

3. 当代理解

近几十年来，由于西方自然科学的传入和普及，现在的知识分子对四书五经大都不了解，把阴阳概念看成是迷信或封建的同义词。近十几年，这种情况开始有些变化。一些学者把阴阳看成具有朴素辩证法的因素，并常常把它与西方的对立统一（矛盾）概念进行类比。许多人把阴阳理解为具有对立统一涵义的概念。

《辞海》的“阴阳”条目中说：“古代思想家看到一切现象都有正反两方面，就用阴阳这个概念来解释自然界两种对立而相互消长的物质势力。”^①《孔学知识辞典》：“……把阴阳抽象为支配自然界和人类社会中一切事物的两种对立消长的元气。”^②《简明社会科学词典》把阴阳定义为：“中国哲学史上指正反两种对立和消长的力量。”^③刘燕池认为：阴阳是“中国古代哲学中用以概括对立统一关系的一对范畴，是对自然界相互关联的某些事物或对象对立双方的概括。在一定范围内，阴阳既可以代表两种相互对立的事物或势力，又可用以分析同一事物内部存在的相互对立的两个方面”^④。杨学鹏对从古至今各位学者对阴阳的论述进

① 《辞海》，缩印本，412页，上海，上海辞书出版社，1979。

② 董乃强：《孔学知识词典》，124页，北京，中国国际广播出版社，1990。

③ 《简明社会科学词典》，418页，上海，上海辞书出版社，1982。

④ 《中国大百科全书·中国传统医学卷》，572页，北京、上海，中国大百科全书出版社，1992。

行较为详细的介绍，但仍然是把阴阳看成是“对立统一最高哲学概念”^①，并把“一阴一阳之谓道”解释为“阴阳的对立，就是事物的变化规律”^②。

在以上引用的论述中，关于阴阳的概念中的共同点是都用对立的用语来解释阴阳彼此之间的关系。这样理解阴阳的基本涵义与阴阳的本义不大符合。

（二）阴阳与对立统一（矛盾）的关系

古人研究《周易》时常用“对待”一词来论述阴阳或其引申成对概念。如朱熹曾提出阴阳变易的法则之一为阴阳对待^③。

“对立”一词可能在近代才出现。《辞海》解释“对立”为：“哲学名词。矛盾双方的互相排斥、互相斗争。”因此，“对立”（opposite）一词可能是由西方哲学范畴中引用过来的。

1. 对立和矛盾

对立有三层涵义：一是对立面。对立统一中的“对立”是不同性质的对立的東西；二是矛盾的斗争性，亦即对立面的互相排斥、互相否定，对立就是排斥、斗争的同等概念；三是矛盾的一

① 杨学鹏：《阴阳——气与变量》，23页，北京，科学出版社，1993。

② 同上，24页。

③ 转引自朱伯崑：《易学基础教程》，198页，广州，广州出版社，1993。

种表现形式，即激化了的矛盾^①。

“矛盾”一词出自先秦的《韩非子·难一》，作为表示思维逻辑混乱的一例。类似概念在国外古代亦已有之，但常常用以表达哲学概念。现在人们把辩证法的对立统一规律称为矛盾规律，把矛盾指为事物内部、事物之间又统一又斗争的关系。

对立统一规律的主要内容是“统一物分成为两个互相排斥的对立，而两个对立又互相关联着”^②。矛盾的双方互相渗透、互相贯通、互相依存、互相联结、互相转化，这是矛盾的同一性；同时又互相排斥、互相对立，这就是矛盾的斗争性^③。同一性是相对的，有条件的；斗争性是无条件的，绝对的。

这一概念在西方是由来已久的。古希腊的赫拉克利特说：“互相排斥的东西结合在一起，不同音调造成最美的和谐；一切都是斗争所产生的。”^④ 这里，他把世界事物看成主要是由斗争产生的。他特别强调对立和战争的意义。他说：“战争是万物之王，它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”又说：“战争是普遍的，正义就是斗争，一切都是通过斗争和必然性而产生的。”^⑤

柏拉图认为：对立（antikeimena）是指矛盾（antiphasis）、相

① 见《简明社会科学辞典》，278页，上海，上海辞书出版社，1982。

② 据《毛泽东选集》（一卷本），288页，北京，人民出版社，1966。

③ 见《简明社会科学词典》，279～280页，上海，上海辞书出版社，1982。

④ 转引自《简明社会科学词典》，280页，上海，上海辞书出版社，1982。

⑤ 转引自刘智运：《中国传统文化与大学教育》，载《武汉大学学报》（哲学社会科学版），1995（2），104页。

反、相关、短缺和具有，由之所出最后又回到它。例如，生成和消灭。那些双方不能出现于同一容受者的东西也被称为对立^①。由此可见，从古希腊开始，对“对立”概念有过颇多论述，基本理解是一致的。

黑格尔归纳出对立统一原则 (The Principle of identify of the opposite)。他仍侧重于强调矛盾的斗争性在推动事物发展中的作用。后来，唯物辩证法把对立统一规律作为自然、社会和思维的根本规律。他们都把矛盾看成是对立的统一，在对立统一这一对范畴中，强调的是对立、斗争的一面，认为对立面的斗争这个因素具有决定性的意义，它是发展的泉源、发展的实在内容，矛盾只有通过斗争而不是通过调和来解决的^②。

2. 阴阳与矛盾的异同

若对比上述有关阴阳与矛盾的基本概念的论述，可以看出两者有许多共同之处，但是亦有明显的本质差别，后者常被许多人忽视。实际上，阴阳与矛盾之间的本质差异可能反映了中西文化思想体系的一个基本差别，有必要进行探讨。

(1) 共同点

阴阳与矛盾都是重要的抽象概念，都是从具体事物与现象中抽象出来的，用以标志事物属性或关系的范畴，都不是具体事物，都被认为与自然、社会和思维的基本规律有关，无处不存，无时不在。两者都是在一个整体内被划分为两个部分。明代名医

① 转引自苗力田：《古希腊哲学》，510页，北京，中国人民大学出版社，1989。

② 见罗森塔尔·尤金：《简明哲学辞典》，643～644页，北京，生活·读书·新知三联书店，1973。

张景岳为阴阳下定义为：“道者，阴阳之理也。阴阳者，一分为二也。”（《类经·阴阳类》）^① 列宁说：“统一物之分而为二以及我们对其各矛盾着的部分的认识，是辩证法的本质。”^② 在“一分为二”这点上两者都是一致的。

有关矛盾的同一性（或统一性）的属性，如互相渗透、互相贯通、互相依存、互相联接、互相转化等，在阴阳属性中都有存在。

（2）不同点

阴阳与矛盾的主要不同点在于对“一分为二”中两者之间的基本关系的理解。阴阳概念认为两者之间的关系以和谐为主，而对立统一概念则认为两者以对立、斗争为主。

从阴阳的初始涵义看，没有对立涵义。阴与阳仅仅是阳光照射结果的差异。在某一瞬间，某处接受到阳光照射，是为阳；而在另一瞬间（太阳移动或天上有云彩），某处没有受到阳光照射，则为阴。在此例中，阴与阳尽管状态不同，但是两者之间并没有对立的涵义在内。

从阴阳的引申涵义看亦是如此。《周易·系辞下传》：“乾坤，其易之门耶？乾，阳物也；坤，阴物也。”乾、坤两卦依据《周易·说卦传》：“乾，健也；坤，顺也。”“乾为马；坤为牛。”“乾为首；坤为腹。”“乾为天，为园，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木

^① 转引自杨学鹏：《阴阳——气与变量》，53页，北京，科学出版社，1993。

^② 转引自《毛泽东选集》（一卷本），325页，北京，人民出版社，1966。

果；坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为炳，其于地也为黑。”天与地分别为阳与阴，但两者并不是对立的。丈夫与妻子分别为阳与阴，两者结合成家庭，生儿育女，使人类世代延续下去。这里的阴与阳基本上不是对立的，斗争的因素不应是主要的。男女之间生理上的差异（以及有关的多种差异）使彼此之间产生互补的现象，从而有利于人类的持续发展。夫妻之间虽然会有冲突，但从整体上来看是次要的。据目前所掌握的科学知识，尚无任何证据表明，男女的演变最后会成为仅是男的或仅是女的世界。如果从对立统一概念来看，则男女共处于一个家庭是暂时的，男女对立是绝对的，最终必要向某一方转化（离婚、分居）。这一推论与自然界客观进程不大符合。

阴阳概念强调的是阴阳之间和谐。《老子·四十二章》：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《庄子·天运》：“一清一浊，阴阳调和。”《墨子·节用下》：“凡回于天地之间，包于四海之内，天壤之情，阴阳之和也，莫不有也。”《吕氏春秋·贵公》：“阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物。”由上可知，古人看到阴阳之差别不是首先着眼于它的斗争、排斥、对立、对抗，而是着眼于阴阳之间的和谐。这是阴阳与矛盾概念的本质差别。

《周易·易传》用“相摩”、“相荡”、“相推”、“相感”等用语来描述阴与阳相互之间的关系。王夫之在《张子正蒙·参两篇》中说：“阳非孤阳，阴非寡阴，相涵而成质，乃不失其和而久安。”他主张阴阳相和才能长治久安。周敦颐在《太极图说》中说：“……分阴分阳，两仪立焉。……二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。”由阴阳两端不断变化，生成万物，是和合的结果，这里没有对立、斗争的涵义。

阴阳概念中亦包含了两个方面相互对立的情况。如一年四季变化用阴阳消长来表示。在季节上夏与冬是相互排斥的，当寒冷达到顶点时，就开始向暖热变化。寒来暑往，暑来寒往，周而复始，体现了气候上阴阳双方的相互依存和相互转化。在中医阴阳学说看来，许多事物尽管千差万别，亦有共同特点，都有阴阳两种性态：一类趋向为明亮、活跃、向前、向上、温热、充实、外露、伸张、扩散、开放等；另一类趋向为暗晦、沉静、向后、向下、寒凉、虚空、内藏、压缩、凝聚、闭阖等。前者被归属阳，后者被归属阴。这与关于矛盾的斗争性的描述有些类似。但是中医强调的阴阳双方之间的平衡是最佳状态。而对立统一规律则强调重点在双方之间斗争、对方和最后向一方转化。因此阴阳与矛盾两者仍存在着明显差别。

刘长林认为：阴阳概念不同于矛盾概念，阴阳范畴与矛盾范畴不同。矛盾范畴适用于一切领域。阴阳范畴还具有另外一些特殊的质的规定^①。黎凯旋亦认为，阴阳与矛盾的涵义是有重要差别的。他说：“近人每以黑格尔解说《易经》的盈虚消长之理，而强调《易经》由‘相反’而产生出‘矛盾’及‘否定’。其实相反是正常现象的一面，并无‘矛盾’而言。正如前举人体各种组织功能，假若只有左心室而没有右心室，只有左足而没有右足……那就是一种畸形或病态，而并非正常了。须知丈夫与妻子，牙齿与舌头，左腿与右腿……都只是一体的两面。就只有和谐与合作，而并非彼此‘矛盾’及彼此‘否定’，否则就只有阴

^① 见刘长林：《中国系统思维——文化基因透视》，286页，北京，中国社会科学出版社，1990。

而没有阳，就只有男而没有女……”^①

崔英辰引用德国学者海森堡的话：“亚里士多德逻辑之二分法，有恶魔的属性，所以扰乱我们。可是，量子理论的相互补充性，引导我们于真实世界。”崔英辰认为：“形式逻辑是依据相互矛盾的二分性，不是肯定，就是否定；不是存在，就是非存在。如此两者择一的二分法，是西洋传统的思维方法。”所以，量子物理学的互补原理、《周易》的阴阳对待的逻辑与两者择一的二分法是不同的^②。金谷治也认为：在《周易》中非常重视对待关系。对待与西方二元论不同，它不是永远的斗争，也不是排斥对方的对立。两个事物（如阴阳）的确是相反的，但是，它们并不是相互排斥的相反，也不是互不相容的矛盾关系，而是一种互相吸引的关系，是一种有了对方才有自己的关系^③。

由此看来，在很多情况下，用矛盾范畴难以解释阴阳所阐述的事物性态。因此，两者（矛盾与阴阳）是不能等同的。当代一些学者有意或无意地把阴阳和矛盾等同起来，或者把矛盾范畴作为框架硬套到阴阳上的做法亦是不妥的。

① 黎凯旋：《〈易经〉的宇宙最高原理》，载《〈周易〉与自然科学研究》，37页，郑州，中州古籍出版社，1992。

② 见崔英辰：《〈周易〉之阴阳对待的逻辑》，载《国际易学研究》，第二辑（朱伯崑主编），307页，北京，华夏出版社，1996。

③ [日]金谷治：《易的占筮与义理》，122页，济南，齐鲁书社，1990。

(三) 阴阳是对待的统一

通过以上的论述，可以看出用对立统一来描述阴阳，把阴阳与矛盾概念等同的做法是不妥的。

在中国传统哲学中，把阴阳看成是对待关系的看法值得重视。有些学者把阴阳概括为对待的统一的提法可以考虑。

张岱年认为：“中国哲学中所谓阴阳……即相互对待的‘两端’。以阴阳指相互对待的两端，始于《易传》，到张载而更加明显。”^①他把对待思维列为中国传统哲学辩证思维的两大内容之一^②。

1. 前人论述

古人研究《周易》时常用“对待”一词来论述阴阳或其引申成对概念。如宋朝张载在《正蒙·太和》中说：“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端循环不已者，立天地之大义。”^③两端是性质不同的两个方面。“两不立则一不可见，一不可见则两之立息。两体者虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其

① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，88页，北京，中国社会科学出版社，1989。

② 见张岱年、成中英等：《中国思维偏向》，8页，北京，中国社会科学出版社，1991。

③ 转引自张岱年、成中英等：《中国思维偏向》，134页，北京，中国社会科学出版社，1991。

究一而已”^①。程颢说：“万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶。”又说：“必有对待，生生之本也。”^②朱熹曾提出阴阳变易的法则之一为阴阳对待。韩国丁茶山认为：“圣人作易，以阴阳对待，为天道易道而已。”^③

成中英认为：“这个阴阳本义可析为三：（1）阴阳对待。（2）阴阳相互影响产生变化。（3）阴阳合而为一自然之道，为一整体。……凡存在的事物均分阴阳，且具有阴阳对待、变化、统一的关系。”“……故整个《易经》的符号系统可视为阴阳对待、变化、统一符号系统。……基于阴阳对待之义，吾人可以揭橥对待原理……对待不一定是对立，变化也并非克服或征服。对待是形成空间的条件即所谓‘定位’，‘变化’是形成时间的条件即所谓‘趣时’，故对待并非对立，而变化也非征服，统一是对待中的统一，也是变化中的统一……”^④

张立文在介绍阴阳时，使用阴阳是对待统一的关系的概念。他认为：“把‘阴阳’规定为对待统一关系，这是人类认识的深入和对范畴本质的掌握”，“以‘阴阳’范畴来概括自然现象和社会现象的各种对待统一关系，并以自己的规定性来规定各种对待

① 转引自张岱年、成中英等：《中国思维偏向》，134页，北京，中国社会科学出版社，1991。

② 同上，135页。

③ 转引自崔英辰：《〈周易〉之阴阳对待的逻辑》，载《国际易学研究》，第二辑（朱伯崑主编），306页，北京，华夏出版社，1996。

④ 成中英：《中国哲学范畴的特征》，载《哲学研究》，1984（12），46～47页。

范畴的性质及其相互关系”^①。金谷治把阴阳这两个截然相反事物的关系称为对待。他说：“在中国，把这种关系叫做对待。”他认为对待是“相互对立又相互吸引的关系。”^②

“对”有应答、针对之义，如对症下药、对策等。古时亦用于敌对的情况，如对头、对垒等。

“对待”一词古已有之。《辞源》解释为两方对峙。它没有浓厚的敌对、势不两立的色彩，与作为排斥、斗争的同等概念“对立”有显著差别。

因此，把阴阳定义为对待的统一，比把它说成是对立统一要好一些。这样，一方面恢复阴阳原来涵义；一方面把它与矛盾概念相区别，是十分必要的。

2. 阴阳的三层意义

阴阳是对待的统一可包含三层意义：互补的统一、差异的统一和对立的统一^③。

在世界众多事物中，可划分为许多层次的阴阳，其中最重要的应是互补统一的那个层次，如天地、父母、夫妻等。在这种情况下，阴阳两方面存在较大差异，但是，可以互相取长补短，即阴阳调和、平衡。古人常用“和”这个词来表达阴阳相互之间动态平衡，有很多精辟的论述（详见第五章）。在自然界，许多现象也是互补的关系。磁铁的正极或负极是不能脱离对方而存在

① 张立文：《中国哲学逻辑结构论》，289页，北京，中国社会科学出版社，1989。

② [日]金谷治：《易的占筮与义理》，122页，济南，齐鲁书社，1990。

③ 见徐道一：《〈周易〉与当代自然科学》，35页，广州，广东教育出版社，1995。

的。两个磁铁的异性相吸，同性相斥，用矛盾对立观念难以说明，用阴阳对待观念则很好解释。

在超导态中，两个电子结成“库柏对”，即呈现“自由”状态，所遇阻力极小，即形成超导性质。恰如《周易·系辞上传》：“二人同心，其利断金。”在体育比赛中，常可看到二人配合默契，可以越过对方许多队员的阻截，而取得胜利，这也表现了二人的互补作用之重要。中国古话“三个臭皮匠，顶个诸葛亮”亦是具有这种涵义。

阴阳之间存在着差异，这是显而易见的。如前面介绍阴阳的原始涵义，以阳光照射到与否来确定阴阳。某点在此时刻被太阳光照耀，为阳，到下一时刻不被阳光照耀，为阴。此种情况下阴阳差别是由于与阳光相对位置的差异造成，此是差异的统一。由于差异不大，达不到互补或对立程度，但仍构成阴阳的差别。近年来，国内有一些学者探讨差异与矛盾的关系，认为：“差异是普遍的，矛盾是差异的特殊表现”，“差异包含着矛盾。……没有差异就没有矛盾。差异存在于矛盾范畴的对立、斗争、转化的一切方面和一切过程；差异也存在于协同范畴的和谐、同一、融合的全过程。”^① 这里把差异的涵义扩大为包涵矛盾和协同。本文把差异与对立和互补并列。从数量上看，差异的统一是大量、普遍地存在的。

阴阳概念中亦包含了对立的统一的情况。但从整体上看，它在阴阳概念中占据了次要地位。仅在某一特定条件下，阴阳两部分形成对立，甚至对抗。阴阳双方，经过斗争，一方战胜另一

① 乌杰：《系统辩证法》，121～122页，北京，人民出版社，1993。

方。如战争，一般是对立的统一为主要方面。

总的看来，阴阳是对待的统一（共存、两端），虽不否认有对立的存在，但比较强调阴阳调和的方面；矛盾是对立的统一，虽不否认有非对抗性矛盾、差异矛盾的存在，但比较强调矛盾双方的斗争方面。

从对立的观念规定出发，矛盾的双方处于统一体中是被动的、被迫的、不得已的，其趋势是一方代替另一方，因而是暂时的、不稳定的观念占主要地位；从对待的观念出发，阴阳双方处于统一体中是主动的、理想的，每一方必须以对方的存在才能发挥互补和互利作用，因而是长期的、稳定的观念占主要地位。这里，从第二章变易观念出发，依据“为道也屡迁，变动不居”，把阴阳赋予互补、差异、对立的统一三层涵义。这与把矛盾赋予对立统一的一层涵义有重要区别。这些差别具有重要意义，是不能随意混淆的。刘景山认为：“我们知道，中国哲学讲‘阴阳一体’，虽不否认对立，但比较强调‘统一’的方面；西方哲学讲‘神凡两分’，虽不否认统一的方面，但比较重视对立。这种差别恰好表现了中国和西方不同的思维方式。”^①由此可推论，阴阳与矛盾的基本涵义的差别在很大程度上反映了中西文化思想体系的基本观念的差别。

恢复阴阳概念的本来面貌，并与对立统一概念明确地区分，不仅具有重要的理论意义，而且具有重大的实际意义。卡普拉认为：在未来社会变革的时代应当将可能发生的冲突减到最小，这就要采用《周易》的观念。《周易》把阴和阳作为构成宇宙律动

^① 转引自张岱年、成中英等：《中国思维偏向》，220页，北京，中国社会科学出版社，1991。

的基础……阴阳……是一个整体的两端，一切自然现象都是这两极之间不断振荡的表现。自然的秩序就是阴与阳之间的动态平衡^①。

当代非线性科学研究成果亦表明了向对待的统一的概念的趋近。“人们越来越认识到，对偶范畴不是根本对立的。对立的同时又是相互补充的、相互转化的，并且可以共居一体”^②。

（四）应用

阴阳作为对待的统一可应用于许多领域，促使人类社会持续发展和科学技术前进。

1. 家庭的前景

家庭是社会的细胞，其基本形式是由一夫一妻组成。人类社会发展到 20 世纪下半叶，世界各国的离婚率在不断上升，非法同居、单亲家庭、同性恋家庭等比例不断地在增加。一些人为这种现象叫好，有些人甚至预言一夫一妻式的家庭会逐渐消失。从《周易》的阴阳互补的观念看，这种说法的根据是不足的。男（阳）女（阴）结合，生儿育女，使人类文明能一代一代地传承和发展下去。在生物界，多数高等生物也是一雌一雄配对，繁殖后代。在地质历史中，生物也是由无性繁殖向有性繁殖发展和演

① 见徐道一：《〈周易〉科学观》，224 页，北京，地震出版社，1992。

② 刘华杰：《混沌的意义与指称》，载《自然辩证法研究》，1992（2），10 页。

化的。这是生物圈发展的总趋势。同性恋是一种变态的心理和行为。孤阳和寡阴是无法长期存在的。在历史上中国一些地区也曾流行过同性恋，但是受到大多数人的鄙视和抵制。鼓励、默认、同情同性恋是一种错误的思想潮流，应该加以反对，这是很明显的。

婚姻问题处理得好坏，对社会稳定、子孙后代影响很大，对人类未来影响很大。从古至今，婚姻一直被人民当作极其严肃的事情，用隆重的仪式来庆祝结婚是蕴含着深刻的道理的。由于极端利己、极端自由、急功近利、只顾眼前不顾后果的思想泛滥，当前世界上流行非法同居、婚外恋、轻率离婚甚至乱伦的风气。这是对婚姻关系缺乏正确认识的结果。动物的雌雄配偶关系是比较随便的，真正是达到了一些人心目中的“性解放”的程度，因而动物的智力长期处于低下状态。对人类来说，表兄妹结婚，生下的后代出现痴、呆、傻的比例相当高，这是客观事实。无节制的性生活对人的寿命、智力都是很严重的摧残。古代封建帝王的平均寿命比一般老百姓的平均寿命要低很多，就是一夫多妻、荒淫无度的结果。

60年代，美国一部分人提倡性解放。仅仅过了十几年，艾滋病就蔓延开来了。美国一些人把艾滋病说成是上帝对美国人贪图享乐的惩罚。现在，不少美国人也认识到性解放已威胁到自己的生存，开始回到一夫一妻制家庭来。在谈到21世纪世界时，亚来泰·艾特奇奥尼认为：“一个普遍的转变，这就是以我为中心的一代人，已不再热衷于性解放。因为越来越多的人发现，只有生物关系是不令人满意的。相反，他们越来越追求相互关系的

美，永久关系的美。”^①

人是从猿等动物演化而来。人成为人后还具有原来的兽性。同时，人还应具有人性，这也可以看成是阴阳的两方面。如果不进行人性教育，任由人的兽性发展，就会使人从精神上倒退为禽兽。性解放应是人的兽性表现之一，不应任其泛滥、流行。

据报载，同性恋、婚外恋、未婚同居的男和女的寿命都要明显短于正常婚姻家庭的男女寿命。单亲家庭的子女发育和智力水平都不如双亲家庭的子女，而且前者的出走率、自杀率、犯罪率也要高得多。因此，离婚率高不是一件好事。它造成许多家庭、社会、医学、心理学问题，影响到社会的稳定。

家庭中免不了各种大大小小的“矛盾”，一当“矛盾”稍有激化就离婚，究其思想根源，有些接近于对立统一思想。如果能用阴阳是對待統一（互補統一）思想进行教育，则会使离婚率大大下降，使更多的儿童能得到双亲的教育，使社会减少动乱。《周易·序卦传》上说：“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。”维持稳定的正常婚姻制度，可以使夫妻双方身心健康，下一代健康成长，这样，人类才可能有美好的未来。

2. 女权运动

男人与女人是社会的两大组成部分。以男人为主的社会至少已维持了3000年。在这期间，以男人的特长、优点为代表的事物得到了较为充分发展，而妇女的才智受到了压制。男人通过礼仪、传统、法律、风格、教育、劳动分工决定着妇女应当如何、不应当如何。总的来说，女人屈从于男人，处于社会的底层，成

^① 转引自罗斯华滋·吉德：《二十一世纪的世界》，65页，北京，社会科学文献出版社，1991。

为社会的配角、点缀品或“花瓶”。这种状态，有些哲学家称为男性与女性的二元对立。这种观点的思想根源亦源于对立统一的概念。

20 世纪下半叶，在世界范围，女权运动广泛兴起，成为人类社会已达到新阶段的标志之一。女权运动成为当今最强有力的群众运动之一。许多国家的妇女走出家庭，参加工作，参与政治。目前，世界上已出现了不少的女总统、女总理、女部长、女领袖、女学者、女科学家。但总的来说，人数不多，比例很小，还处于开始阶段。

据女权主义者朱利亚·克里斯蒂娃在《妇女的时间》中分析，女权主义的发展经历了女权、女性、女人三个不同的阶段：最初阶段是带有浓厚政治色彩的“女权”阶段，要求获得同男人平等的机会和权力（男女平等），提出政治平等、经济平等、职业平等口号；第二阶段则是强调妇女和男性的性别差异和注意女性不同于男性的心理体验、象征表现和内在情感的独特性，有利于发挥妇女的潜在特性；第三阶段从 80 年代开始，不再强调男女的对立（或女性一元论），强调男女互补关系，注意女权、女性、女人的统一，使女人不再成为“准男性”，而是女人成为女人，男人成为男人。它可起到减弱冲突、对抗、暴力等男性表现的负面作用，推进爱、温情、友谊等女性表现，使世界成为具有新意义的后现代世界^①。

上述女权运动发展阶段表明：女权运动开始是按对立统一思想发展的，后期则是（不自觉）按阴阳是对待统一的思想发展。

^① 见王岳川：《后现代主义文化研究》，383～386 页，北京，北京大学出版社，1992。

我国妇女在 50 年代提出“妇女半边天”、“男人能干的女人也能干”等口号，这些口号表现出希望女人成为“准男性”的思想取向，如按以上划分的阶段来套，基本上属于女权阶段。到了 80 年代，情况有所改变，电视剧《渴望》之所以能风行全国，是由于它反映了女性温柔、容忍、忍耐的特征，打动了人们的心灵。《渴望》的受欢迎起码透露出这样一个信息：当时的人们还是认为女人就应该像女人。

《周易》强调阴阳，把阴与阳的特性都充分加以肯定。乾卦的卦辞是“元亨利贞”。坤卦的卦辞为“元亨·利牝马之贞”，实际上亦包括了“元亨利贞”四字。在《周易·文言传》中对坤卦的论述是：“坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。”把妇女的许多特点都概括在内，而且有很高的评价。《周易》是从互补的统一角度来看待男与女的关系的。男女是互补的统一的观点有助于更好地处理协调 21 世纪男性与女性的关系，使男性和女性都能充分发挥自身的特点特长，两者都能充分发挥互补的作用。试想一下，如果人类的两半都能充分发挥自身的潜能，补充另一半的不足，那么，人类社会就一定能够健康地向前发展，走向和谐完美。

3. 选择与互补

由于把矛盾是对立统一作为宇宙中最基本的规律的思想的潜在影响，在许多方面形成了一些流行观念。如在 80 年代曾流行一种强调选择观念。这是一种非此即彼的思想，即要从两个（或多个）备择方案中选择其中的一个。其潜在意识是把两个备择方案看成是相互对立、相互排斥的，因此，形成了只能从两者之中选择其中一个的基本观念。下面引用一段有关选择的代表性论述：“因此，活着就是选择某一些事物，放弃另一些事物。中立

是选择正在形成的那一个片刻，单单坚持中立的自我则是死亡了的自我。”^① 在这段话中，可看到不同的选择是势不两立的，中立被认为是不可取的。

在实际生活中，人是经常面临各种选择的，但多数情况下两者不是互相排斥的。如中学生毕业后面临考大学和工作的两种选择。考不上大学就一定没有前途？不一定。考上大学可能有前途，考不上大学也可能有前途。古话说：三百六十行，行行出状元。不能把一种选择看做是绝对正确的，而另一个则是完全错误的。

一些人引用拿破仑的名言：“不想当将军的士兵不是好士兵。”这句话有绝对化、片面化的毛病，把将军和士兵对立起来。其思想根源亦在于强调对立的思想。客观事实是：可以有几十几百万个士兵却不可以有几十几百万个将军。每一个士兵都当将军是不可能的事。是否只有想当将军的士兵才是好士兵，其他的就不是好士兵？这从道理上说不通，在实际上也行不通。如果由此推广开去：不想当总经理的职员不是好职员，不想当厂长的工人不是好工厂，不想当总统的部长不是好部长……如此下去，势必造成军队不稳定、企业不稳定、政府不稳定……出现混乱和无序的局面。从《周易》角度，强调的不是两者之间的对立，而是两者之间的互补。将军与士兵、厂长与工人、总统与部长之间的关系是互补关系和差异关系。对待的两方是互为依存的，各有分工不同，并无绝对贵贱、好坏之分。这才有利于加强团结，发挥各个方面的积极性，有利于共同发展和社会稳定。

^① 王振武：《开放的选择》，18～19页，北京，生活·读书·新知三联书店，1990。

在人生道路上确实有一些选择是关键性的。如抗日战争中，一个人是跟着日本人当汉奸，还是拿起枪杆子抗日，这种在矛盾尖锐激化的时刻的选择确实是很重要的。古话说：“一失足成千古恨，再回首已百年春”，讲的就是这一种在关键时刻选择的重要性。但是，在多数情况下，大量存在的选择不是这种非此即彼的选择。大量存在的是跟随主要潮流的人群，不能把这些群众都划分到两个极端的选择中去。

在80年代，一些人把西方文明和东方文明完全对立起来，并认为只有选择西方文明，废弃东方文明才行，其中最具代表性的是电视系列片《河殇》。《河殇》把中国文化归于“黄色”文明，把西方文化归于“蓝色”文明，认为：“‘黄色’文明已经无可挽回地衰落了”^①，“只有当蔚蓝色的海风终于化为雨水，重新滋润这片干旱的黄土地时，才有可能使巨大的黄土高原重新获得生机”^②。他们对中国文化毫无信心，而把希望寄托在西方文明身上。虽然彻底否定黄色文明的《河殇》已被公认是错误的，但是对错误的原因尚未能分析得很清楚。笔者认为，关键在于它把本来是属于互补性质的黄色文明和蓝色文明的关系错误地看成是相互排斥、非此即彼的对立关系。

4. 阳性文明与阴性文明

一些学者从阴阳的角度对东方文明和西方文明的总体特征进行了分类。卡普拉对西方当代社会的各个方面进行了分析，认为：“我们的社会一直崇尚阳而贬损阴，认为理性知识高于直觉智慧，科学高于宗教，竞争高于合作，开拓自然资源高于保护自

① 《河殇》，4页，北京，文化艺术出版社，1988。

② 同上，75～76页。

然资源，等等。这种强调阳的作法……它已引起深刻的文化不平衡，这正是当前文化危机的根源。我们的思想与感情、价值与态度、社会与政治结构，无一不陷入深刻的不平衡。”^①“按照中国人的智慧，我们所追求的价值，并非天生就是坏的东西，但由于把它同对立面相割裂，单纯地注意阳，并授予其道德与政治力量，于是，造成了今天的悲惨的局面”^②。他由此推论，西方文明属于阳性文明，它崇尚扩张、竞争、理性、分析。导致阳性文明片面发展的思想根源，即是两端对立的思想意识。

众所周知，东方文明，尤其是中国传统文化与西方文明有显著差异。日本学者岸根卓郎指出：“西方文明是自然对立型、自然掠夺型、自然破坏型的父型物质文明；东方文明则是自然顺从型、自然循环型，自然共生型的母性型精神文明。”^③刘长林认为中国传统文化具有阴性特征。他列举了中国传统思维的十个方面：“①较早的主体意识和浓厚的情感因素；②重视关系（包括人际关系）而超过实体；③重视功能动态而超过形质；④强调整体，尤其关注整体与局部的关系；⑤认为整体运动是一个圆圈；⑥重视形象思维，善于将形象思维与抽象思维融会贯通；⑦偏向综合而疏于分析；⑧喜重平衡均势，强调调和统一；⑨重视时间因素超过空间因素；⑩长于直觉思维和内心体验，弱于抽象形式

① [美] 弗·卡普拉：《转折点——科学·社会·兴起中的新文化》，28页，北京，中国人民大学出版社，1989。

② 同上，29页。

③ [日] 岸根卓郎：《文明论——文明兴衰的法则》，3页，北京，北京大学出版社，1992。

的逻辑推理。”^① 他认为这 10 个方面几乎都能与女性思维和心理特征相结合，故定为阴性偏向。但他并不否定中国文化传统中还具有阳刚乾雄的部分。

《周易》是一部讲“一阴一阳之谓道”的书，它是中国传统文化理论概念的主要源泉。因此，它的主导思想是讲阴阳是对待的统一，强调阴阳动态平衡。在世界古代几大文明中，惟有中华文明能连续几千年而不间断，这说明它在掌握阴阳平衡方面，有独到之处。因此，在中国传统文化中可归纳出比西方文明不同的阴性特征也是合乎道理的。它与当代西方文明相比，阳性特征确实略显不足，但仅仅是程度上不同。因此，中国传统文化应与西方文明结合，进行互补性的取长补短，而不是要摒弃中国传统文化，完全搬照西方社会那一套。当前的问题主要是不要盲目推崇西方文明。只有认真地继承和恢复中华文明的优秀部分，才能较好地发挥两者的互补作用。

5. “和魂洋才”

“和魂洋才”是日本明治维新后实行日本资本主义化的指导思想。“和魂”指的是东洋道德，“洋才”指的是西洋科技、艺术。和魂洋才即是把儒家思想的孔孟之道同西方科技结合起来，以前者为主体，并善于运用后者，如此就可使国家富强起来，抵御西方列强的入侵^②。

日本明治维新以来，“面临着如何认识和处理东西方思想的

① 刘长林：《中国系统思维——文化基因透视》，578 页，北京，中国社会科学出版社，1990。

② 见江秀平：《走向近代化的东方对话——洋务运动与明治维新的比较》，193 页，北京，中国社会科学出版社，1993。

冲突问题，是机械地照搬外国，还是愚顽地固守传统？他们选择的既非前者，也非后者，而是进行东西方思想融合这条道理”^①。通过明治维新（但没有开展类似于中国五四运动的文化革命），日本富强起来，成为亚洲惟一的资本主义国家。二战后的今日，它又变成世界第二号经济大国。一些美国人指出战后日本经济发展得快的原因之一是它把东方文化和西方资本主义文明结合起来。日本在某些方面非常西化，而另些方面却非常传统。日本政府与企业关系就和西方的有很大的不同。目前，中国许多人在谈到日本为什么能成为发达国家时，都有意避开“和魂洋才”思想不讲，因为“和魂洋才”明确提到要保存和发扬尧舜孔子之道，与他们全盘西化思想不一致。

反观中国近代史，一些人把儒家之道与西方科技完全对立起来。五四运动提倡打倒孔家店，鼓吹全盘西化，但是，资本主义在中国却进展迟缓。这是一个值得深思的问题。从日本明治维新的经验来看，用对立的观点来对待中国传统文化和西方文明，把中国传统文化看成是历史包袱，要彻底抛弃，这对中国的现代化并没有多大的促进。如果用阴阳对待的观点来对待两者，使两者能起到互补作用，则效果可能会好得多。历史经验，值得借鉴。

^① 见江秀平：《走向近代化的东方对话——洋务运动与明治维新的比较》，194页，北京，中国社会科学出版社，1993。

四、中

阴阳是对待的统一说明了阴与阳之间的互补、差异和对立关系，可以产生吉、凶、悔、咎、利、害等后果。对人来说，理想的结果应该是吉、利，至少是无咎。如何能取得好的结果呢？传统文化强调主要用“中”来达到这点，而不是采用极端手段。其基本出发点是孤阳和寡阴都不能被看成为理想的状态，而要取其中间状态。这个观念与西方文化的许多观念有显著差别，它来源于把事物中阴与阳的互补的统一作为最重要的观念。事物是不断地在变易的，仅仅是孤阳或者寡阴是不能持久的，在变幻莫测的发展中难以应付各种变革。只有阴阳平衡、协调才能较好地适应

这些变化。

“中”、“中庸”在古代是作为崇高的道德标准出现的，但现在或作为折衷主义的同义词，屡遭批判；或作为使用频率很高、表示“内里”、“中间”意思的一般用语。现代人对“中”的深刻涵义知道的已经不多了。

（一）“中”的涵义

“中”在殷商甲骨文中已经多次出现，对它的涵义有众多解释。在先秦著作中，对“中”的涵义也有很多论述。

1. 古人的论述

在古籍中有不少关于“中”的重要论述。如《论语·尧曰》：“尧曰：‘咨！尔舜，天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹。”尧把“允执其中”作为重要原则，传给舜，舜又传给禹，可见其重要性。《尚书·盘庚中》讲述商朝的中兴之主盘庚告诫人们：“永敬大恤，无胥绝远，汝分猷念以相从，各设中于乃心。”《尚书·酒诰》：“作稽中德。”在商朝，“中”亦作为一种重要道德原则而被重视。

孔子继承了这一基本观念，并作了重要阐述。《礼记·中庸》论述孔子的见解：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”这里对“允执其中”作了解释，即不偏向任一极端，使用其中道。《论语·先进》：“子贡问：师与商也孰贤？子曰：师也过，商也不及。曰：然则师愈与？子曰：过犹不及。”孔子用“过”与“不及”来解

释“中”，并强调“过”与“不及”是同样不好，不能认为“过”比“不及”要好。《论语·雍也》：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”这就是说，人的质朴与文采都不能过头，两者只有配合得恰到好处，才能既不表现粗野，又不表现虚浮，即君子风度。《礼记·中庸》：“喜怒哀乐之未发，谓之中……中也者，天下之大本也。”认为人的喜、怒、哀、乐在没有发作时，即不喜、不怒、不哀、不乐时，其心境无所偏倚，故谓之中。《论语·子路》：“不得中行而与之，必也狂狷乎。狂者进取，狷者有所不为。”“中”是不过分亦不欠亏。也就是“无过不及”。《论语·子路》：“刑罚不中，则民无所措手足。”所谓中刑，指的是折狱公平，刑罚轻重得当。所讲的与上面几段论述都是一个意思。《孟子·尽心上》：“……执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”“执一”就是机械地对待原则，“权”就是讲时变，保持经常又有权变，通过权变来保持经常。孟子反对机械地对待原则。“中”是原则，但也要有灵活性。

“中”又称为中庸。《论语·雍也》：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”以“中庸”为最高的美德。《礼记·中庸》：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之中庸也，小人而无忌惮也。”孟子赞孔子“可以化则化，可以止则止，可以久则久，可以速则速”（《孟子·公孙丑上》），是“圣之时者”（《孟子·万章下》），即为“时中”的范例。这里提出的“时中”观念亦是很重要的。

张岱年认为古代学者对“中庸”有两种解释：一种是把“庸”理解为“用”；另一种是程颐提出的：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。”（《论语集注·雍也》）朱熹也说：“中者无过无不及之名也。庸平常也。”（同上书）

张岱年认为：“中庸”即中的原则的运用。《论语》所谓“中行”，孟子称为“中道”。“中庸”、“中行”、“中道”都以“中”为核心。“中庸”的观念认为凡事都有一个限度，超过这个限度和达不到这个限度是一样的^①。

由此看来，古人把“中”、“中庸”作为道德修养和处理事物的基本原则和方法。

2. 《周易》的“中”的涵义

“中”是《周易》的重要概念之一。在《周易》中，“中”有120多处。其中在《周易·经部》中有8处，《周易·彖传》在35卦、《周易·象传》在38卦中论述了“中”。

《周易》“中”的主要涵义有：

(1) 中间、当中之意。如《周易·中孚》卦名为中孚。信发乎中，谓之中孚，即中（衷）心诚信。

(2) 位中。指爻的位置。《周易》中每一卦为六爻（乾、坤卦例外）。卦的六爻，由下而上为初、二、三、四、五、上爻。阴爻为六，阳爻为九。如初爻为阳爻则称为初九，二爻为阴爻则称为六二。余类推。《周易》中提及的“中”在多数情况下指该爻为中位。二爻处于下卦中间，五爻处于上卦中间，都称为中位。阳爻居中位象征“刚中”之德；阴爻居中位象征“柔中”之德。此外，初、三、五爻属阳位，二、四、上为阴位。阳爻居阳位，阴爻居阴位均称“得正”。“中正”指阴爻居二位，阳爻居五位，既“中”且“正”。《周易》贵中，通常以爻居中为吉，不居中一般不如居中好。

① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，174～175页，北京，中国社会科学出版社，1989。

《周易·泰卦》九二爻辞：“得尚于中行。”《周易·夬卦》九五爻辞：“中行无咎。”“中行”一般指居上卦、下卦之中位，乃守持中道、奉行中道之意。又如《周易·象传·需》九五爻辞：“酒食贞吉，以中正也。”既中又正，是大吉的。

(3) 适中、适宜。《周易·系辞上传》：“易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”

《周易》用各种方式来赞扬“中”，如正中、中正、中道、中行、中直、时中、位中、得中、刚中、柔中等。其基本涵义是能得到“中”则吉或无咎。《周易·文言传·坤》：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”意谓中心通于道理，美于体中，畅于四肢，表现于事业，亦是顺利发展的。充分肯定“中”的重要价值。

“中”不是一成不变的，而是随着时间和条件在变化的。《周易·彖传·蒙》：“‘蒙亨’，以亨行时中也。”蒙卦所以亨通，是由于行动切合时机，把握中道原则。在动态中求稳，在变中求中，称为“时中”，依“时”而处“中”。

《周易》对“中”的理解和重视与上一段中古人的论述是完全一致的，而且加以具体应用，把“中”的作用及它与非“中”的比较和相互转化关系论述得十分细致。

总之，《周易》尚中思想内容广泛，意义深刻，对人们在复杂多变的世界中，经常维持事物的最佳状态有积极意义。

3. 中西古代文化关于“中”的论述之比较

陈海明对中西文化有关“中”的论述进行了比较^①。下面结

^① 见陈海明：《东西方“黄金中道”比较论纲》，载《中国文化与世界》（耿龙明等编），86~88页，上海，上海外语教育出版社，1992。

合他的研究成果进行介绍。

古代希腊文化强调“中”的必要性，如得尔斐阿波罗神庙前镌刻的古希腊人的箴言：“勿过度！”古希腊“七贤”之一梭伦的格言：“万事不可过度。”亚里士多德强调“美德乃是一种中庸之道”，“过度和不足是恶行的特性，而中庸则是美德的特性”^①。冯友兰在《中国哲学简史》中曾把亚里士多德的中庸之道比喻为“黄金中道”。亚里士多德的“中庸之道”属于科学型，其论述着重系统，讲究逻辑、演绎和推理，与中国传统文化中的“中道”有些差异。可惜的是他的“中庸之道”后继乏人。后来，所谓的“马太效应”占了上风。据《圣经》记载，上帝的儿子马太说过：“凡有的，还要加给他，叫他有余；没有的，连他所有的，也要夺过来。”有人把这种让富的更富、穷的更穷的现象称为“马太效应”。它与“中庸之道”思想是背道而驰的。

中国古代的“中道”在两千年中一直继承下来，并得到发扬和光大。它作为中国传统文化的基本思想之一，成为儒、道、佛三家的共识。日本学者诸桥辙次认为：即便把中道看做佛教的全部精神，也称不上言过其实。一些西方学者把“中庸”作为中国文化的基本思想的象征。汤因比认为：中国人“正在推行一种能够保持农业、工业平衡的文明”的独特道路，即一条扬长避短的“中庸之道”。

中国的“中庸”思想认为，为人处事，要注意适度、恰如其分、恰到好处，不要片面极端，也不要盲目附和，还要审时度势，注意灵活应用。否则，不允执其中，物极必反，就会出现意

^① 《简明社会科学辞典》，324页，上海，上海辞书出版社，1982。

料不及的后果。

（二）物极必反

《周易》贵中、尚中，从而强调“物极必反”的概念。“物极必反”一语出自《鹖冠子·环流》：“物极必反，命曰环流。”《周易》在许多卦中亦阐述这一观点，加以发展。

1. 满招损，谦受益

“满招损，谦受益”出于《尚书·大禹谟》，《周易》继承和发挥了这一重要思想。《周易·彖传·丰》：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎？”日到正中，不能持久，就要改变方向，由上升变为下降；月当满月，亦不能持久，就开始亏缺。天地随着时间都在消长，何况是人？丰卦的名称是象征丰富，但谆谆告诫必须警惕盛极必衰。这是从另一角度论述了“中庸”的重要性。

《周易·序卦传》：“物不可以终动，止之，故受之以艮，艮者止也。”艮卦是论述适可而止的道理。《周易·彖传·艮》：“艮，止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”如果刚强过度，不知节制，应止不止，就会悔亡。艮卦的六五爻，虽居中位，但不正，故有悔亡之虑。此外，节卦亦有限制的涵义。节指竹节，把竹子一段段分开。中国古代把节制、节俭都作为美德，与贵中、尚中概念有密切关系。节卦九五爻：“甘节，吉，往有尚。”《周易·彖传·节》：“甘节之吉，居位中也。”此爻的正德行，是吉祥的。但是还有苦节。《周易·彖传·节》：“苦节贞

凶，其道穷也。”这是指节卦的上六爻，是节制的极点。苦节是指极端的节制，过分的节制，使节制处于极处，反而为凶。这里讲的是物极必反的道理。

正面体现“中”的思想的有谦卦。《周易·序卦传》：“有大者，不可以盈，故受之以谦。”不可以盈，就是不能走到极端。《周易·彖传·谦》：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”这是说：天道使盈满者亏损，而使缺谦者增益；地道使盈满者减少，而流注入谦虚者；鬼神使盈满者受害，而保佑谦恭者；人道厌恶满盈，喜好谦虚。明确地表达了天地神人都反对盈满（极端），支持谦虚。《周易·彖传·谦》：“君子以裒多益寡，称物平施。”使多余减少，缺少者增多，使其平均。这是讲实行“中道”的方法。《周易·彖传·损》：“损，损下益上，其道上行。损而‘有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往’。……损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”减损下方，增益上方，只要诚信，就会大吉。过刚应减损，过柔应增益，盈满应减损，虚空应增益，依据条件（时间）进行。

“满招损，谦受益”的思想为诸子百家所共识。如《老子·七十七章》：“天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。”

《荀子·宥坐》中记载了孔子关于欹器的论述：“孔子观于鲁桓公之庙，有欹器焉。孔子问于守庙者，曰：‘此为何器？’守庙者曰：‘此盖为宥坐之器。’孔子曰：‘吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆。’顾谓弟子，曰：‘注水焉。’弟子挹水而注之。中而正，满则覆，虚而欹。孔子喟然而叹曰：‘吁！恶有满而不覆者哉！’子路曰：‘敢问持满有道乎？’孔子曰：‘聪明圣智，守

之以愚；功被天下，寄之以让；勇力抚世，守之以怯；富有四海，守之以谦；此所谓：‘挹而损之’之道也。”这一典故说明在春秋时已有专门器具，作为执政者的教育工具，用以警惕盈满之患，提倡尚中之道。可见古代把“中道”作为一个基本原则的重视程度。

这样，欽器用实物（实验）说明过与不及均为失中，不中则不正，不正则失衡。古人认为君子要群而不党，惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，威而不猛，乐而不淫，哀而不伤，情不悖道，欲不越德。都是中道的表现。

在《周易》中，把“物极必反”的过程讲得最精彩，并常被后人引用的部分是乾卦的九五和上九爻。九五爻的爻辞是：“飞龙在天，利见大人。”飞龙在天表示“龙”飞腾在天，得到充分自由，象征事物兴旺发达，处于比较完美的状态。紧接其上的是上九爻，其爻辞：“亢龙有悔。”亢者，过于上而不能下之意，是走了极端，不符合中道，故而有悔恨的结果。《周易·象传·乾》：“‘亢龙有悔’，盈不可久也。”《周易·文言传·乾》：“‘亢龙有悔’，穷之灾也。”走极端的结果是不能长久保持好结果的，是会带来灾难的。这说明，事物处于极盛时期，如果不注意持中，则很容易在下一步就会发生物极必反的情况，变成“亢龙有悔”了。

《周易》中有“大过”、“小过”两卦。大过卦是四阳爻，两阴爻，阳过于旺盛，表现严重过度现象。《周易·大过》卦辞：“大过，栋桡，利有攸往，亨”。虽然在过度情况下，一定条件下处理适当，亦是可以亨通的，但是一定要注意存在着较大危险性。《周易·大过》上六爻辞：“过涉灭顶，凶，无咎。”意思是渡河时不知深浅，盲目过河，以致遭到灭顶之灾。由此看来，中国传统文化认为“物极必反”是宇宙间一条重要原则，不提倡走极

端，要防止亢进状态的出现，要损盈益虚，保持“中道”。这些观念在本世纪内曾遭到严厉批判和否定，其罪名是折衷主义、和稀泥、无原则性等等。

2. “中”与“折衷主义”

多年来我们一直把“中道”、“中庸”作为“折衷主义”进行批判和否定，实际上是张冠李戴，对两者的基本观念都没有弄清楚。

折衷主义是指没有自己独立的观点，只把各种不同的思潮、观点、理论无原则地、机械地拼凑在一起的哲学观点。如 19 世纪时的库桑声称：一切哲学上的真理已为过去的哲学家们阐明了，不可能再发现新的真理了；哲学的任务只在于从过去的体系中批判地选择真理。由于折衷主义在哲学上调和唯物主义与唯心主义的矛盾，因而在近代，当形而上学与辩证法的斗争变得突出之后，折衷主义一词就具有掩盖矛盾、调和矛盾的反辩证法的含义^①。

这段话对折衷主义有两个不同的定义。第一个定义是把一类没有自己独立观点的“杂拌”观点定义为折衷主义。列宁说：“拿两个或更多的不同的定义，把它们完全偶然地拼凑起来……那末我们所得到的就仅仅是一个指出事物的各个方面的折衷主义的定义。”^②中国古代的“中庸”有明确的哲学观点和理论基础（阴阳是对待的统一），不是一种“杂拌”论点，因此，显然不属于这一类的折衷主义。第二个定义把掩盖矛盾和调和矛盾作为折

^① 《中国大百科全书·哲学》Ⅱ，1147 页，北京、上海，中国大百科全书出版社，1987。

^② 《列宁选集》，第 4 卷，455 页，北京，人民出版社，1972。

衷主义。这一定义的依据不是很充分，有任意性。因为查《辞海》和《简明社会科学词典》中“折衷主义”条目只有第一定义，没有第二定义。因此，第二定义仅是一些人对“折衷主义”自己理解的发挥而已。

另一方面，“中庸”思想源自阴阳是对待统一的理论观念，确与强调矛盾是对立统一的观念有显著差别。因此，一些学者立足于把矛盾是对立统一作为宇宙间基本观点的基础上来看“中庸”，很自然地会感到有掩盖矛盾和调和矛盾的味道，从而极力加以批判，认为：“中庸”把两个极端调和起来，用折衷主义代替辩证法。

“中”或“中庸”决非庸俗、不好不坏、圆滑处世、不置可否的折衷主义。它体现了阴阳之间的和谐，立足于事物互补的统一、差异的统一的理论观念上，讲的是事物一定发展阶段上的稳定性。中道重视事物的稳定性，承认事物两端动态平衡和互补的重要性，而在一定条件下否定斗争的绝对性。毛泽东同意“中庸”是“孔子的一大发现，一大功绩”的提法^①。因此，在理论上，中道不能作为折衷主义被否定。在下一节中有许多例子表明，中道概念在实际应用中有重要价值。

（三）应用

20 世纪以来，阳性的西方文明在全球占据了统治地位，“极

^① 《毛泽东书信选集》，147 页，北京，人民出版社，1983。

端”思想在许多方面表现出来，造成了严重危害。下面仅举几例加以说明。

1. 偏激的反传统观念

文化的民族性与时代性、传统与现代的关系一直是当代中国面临的难题。把他们对立起来，还是“允执其中”一直是中国知识界争论的焦点。从20世纪的发展历程来看，对传统文化全面否定的偏激的反传统观念一直占统治地位。

陈来把这种倾向称为文化激进主义，它在20世纪中有三次高潮（五四运动、文化大革命和80年代文化大讨论），使整个20世纪中国文化运动受到激进主义的主导。此处只对第一次高潮即1919年的五四运动作一些探讨。五四运动在文化上以“打倒孔家店”为口号，全盘否定儒家与中国传统文化。在比较东西方文明和探讨中国文化时，一些人全盘否定传统文化，声称：中医是杀人医；仁义道德是“吃人”的东西；旧信仰、旧文化是绝对不可相信之物，通通要抛弃；“中庸”决不是公平，公平是从是非观点出发的，而中庸只是在利害中打算盘。另一方面则全盘肯定并赞赏西方文明，认为：西洋人的爱国思想、恋爱哲学、科学精神，都表现了一种不折不扣的，不是你死我活便是我死你活的彻底的、认真的话。一些人更极力赞扬“西洋诸民族好战健斗，根于天性，成为风俗。自古宗教之战、政治之战、商业之战，欧罗巴之全部文明史无一字非鲜血所书。英吉利人的鲜血取得世界霸权，德意志人的鲜血告成今日之荣誉”，高呼“保存兽性”，并说：“兽性之特长谓何？曰意志顽狠，善斗不屈也；曰体魄强健，力抗自然也；曰信赖本能，不依他活也；曰顺性自然，不饰伪文也。晰种之人殖民事业遍大地，惟此兽性故；日本称霸亚洲，惟此兽性故。”把爱好和平，注重文化教养看成是东方民族的“卑

劣无耻的根性”^①。他们对血腥气味浓厚的殖民主义大加表扬。为了反对传统文化，把儒家批判的“兽性”和侵略战争也要大为赞赏一番，可见其思想的极端性、片面性。同时，他们对西方文明的极端思想的本来面貌亦归纳得比较确切。

五四时期，一些人以西方文明优于东方文明，以传统与现代水火不容为理由，提出要彻底打倒整个中国传统文化。他们片面认为进步是在与传统彻底的决裂中实现的，把新与旧断然割裂。他们过分强调批判和破坏的作用，以为彻底打破儒家价值观念是实现现代化的前提。陈来认为其出发点和根本观念有三点：（1）强烈的政治指向；（2）以富强为判别标准的功利主义；（3）以科学、民主排斥传统文化价值的信念^②。进一步探究其思想根源，是一味地把西方思想体系作为主导和标准，是一种把矛盾的对立双方绝对化的观念，和科学是寻求自然法则的理性观念有关。这是把复杂的文化现象简单化的结果。在西方，这种观念并不鲜见。马克思在《共产党宣言》就说过：“共产主义革命就是要同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展过程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”五四时期知识分子受欧洲大陆的文化影响较深。徐友渔认为：法国人好浪漫，富于乌托邦思想；俄罗斯文学追求绝对，喜彻底而不妥协，爱作自我否定^③。法国人的浪漫激情、思想偏激是世人皆知的。这种

① 转引自陈来：《20世纪文化运动中的激进主义》，载《东方》，1993（创刊号），38～40页。

② 同上。

③ 见徐友渔：《从“主义”到“问题”——中国学术思想近十年走势纵观》，载《东方》，1995（2），42页。

“彻底决裂”的观念来自西方文明，与中国的“中庸”思想有根本性的区别。

一直到现在，一些人对传统文化仍是深恶痛绝的。有人指出：“一些人宣扬中国需要孔夫子、董仲舒，需要重构与马克思主义并列的中国哲学新体系”，“不排除有人企图以‘国学’这一可疑的概念，来达到摒除社会主义新文化于中国文化之外的目的”^①。把“国学”与“社会主义新文化”看成是对立的、势不两立的，从中可看出来五四运动的强烈的反传统观念的影响。

“过激”、“极端”思想在特殊条件下是可允许的。在战争和斗争剧烈尖锐时，有时需要采取严厉手段。如对杀人犯、贩毒犯等要加以严厉打击和镇压。但在多数情况下，尤其是在对待文化问题上，“过激”、“极端”不是一种正确的思想方法和手段。在五四时期，对传统文化中的糟粕进行批判是正确的、必要的，但对传统文化全盘否定则是不妥的。

回顾百年经历，理应冷静思索。当前的现实是：在一些人心目中已完成或正在进行资本主义现代化的国家，如日本、韩国、新加坡、马来西亚等，并没有经历过五四那样彻底反传统的运动。正如池田大作指出的：“日本即使实现了现代化，也没有完全抛弃日本民族自由以来的传统文化。……日本人处理传统与现代化的方式经常被比喻成在已盖好日本风格的一层楼上，接着盖欧美式的二层楼，日本人始终熟练地分别使用楼上楼下这种具有

① 罗卜：《国粹·复古·文化——评一种值得注意的思想倾向》，载《哲学研究》，1994（6），36页。

欧美风格和日本风格的住宅。”^① 新加坡更是高举传统文化的旗帜，抵制西方文化中的不良倾向。这表明，搞现代化不等于西化，没必要全盘否定传统文化。

几十年来，对五四运动评价一直很高。但是时至今日已有人提出异议。如一些人指出：“中国百余年来走了一段思想不断激进化的道理……现代以来的中国为此付出了极大的代价。”“近代中国知识分子的乌托邦理想与不断激化过程……以及这一思想趋向埋下的自我毁灭的种子。”^② 彻底地反传统，毫不妥协地与传统决裂，正是这一历来备受赞扬的精神，现在受到人们的质疑和批判。彻底否定传统只能造成使人们赖以安身立命的有用观念丧失，导致民族虚无主义泛滥，造成社会混乱，增加社会矛盾，延误现代化的进程。文化激进主义者是轻率的、盲目的、有失误的。当代中国社会的进一步发展，必须在与传统相互协调、相互补充的过程中进行，即“允执其中”。

鲁迅曾对友人说：“唐代的文化观念，很可以做我们现代的参考。那时我们的祖先们，对于自己的文化抱有极坚强的把握，决不轻易动摇他们的自信力；同时对于别系的文化抱有恢廓的胸襟与极严的抉择，决不轻易崇拜或轻易的唾弃，这正是我们目前急切需要的态度。”^③ 目前的情况是颠倒过来，许多人对西方文化有了“坚强的把握”、“自信力”、“轻易崇拜”，对自己的传统

① [日] 池田大作、[德] 狄尔鲍拉夫：《走向 21 世纪的人与哲学——寻求新的人性》，44 页，北京，北京大学出版社，1992。

② 转引自陈晓明：《反激进与当代知识分子的历史境遇》，载《东方》，1994（1），11 页。

③ 转引自陈漱渝：《鲁迅的中西文化观》，载《东西方文化交融的道路与选择》，521 页，成都，四川人民出版社，1993。

文化反而采取了“轻易的唾弃”的态度。

在 21 世纪，对待传统与现代、国学与科学问题，要改变那种把双方看成是势不两立的思维方式，不能把切断文化传统发展的连续性看成是国家进步的前提。对传统和现代采取“中庸”的态度应该是比较好的。从当前中国的情况来看，当西方文化占统治地位，传统文化十分衰微的时候，更应该大力弘扬传统文化的精华。只有使民族精神蓬勃向上，才能做到像上面鲁迅提出的那样的境界。

2. 偏激的反现代观念

西方文化在实现现代化过程中存在着偏激的反传统倾向，造成了信仰危机。个人主义放纵，利己主义的极端化造成了道德危机。过度的世俗化和商业化，造成了环境和生态危机。在看到和发现这些问题的严重性以后，一些人又走向另一极端，全盘否定科学技术的成果，由此产生所谓的反科学思潮和后现代主义。

(1) 反科学思潮

近代自然科学诞生之后一直处于上升趋势，在社会上获得了被尊崇的地位。技术赖科学得以发展，使交通、通讯、电子、宇航、生物工程、军事等各个方面得到迅速发展，成为当代社会生存的基础。科学技术提高了人们生活和健康水平，提供了丰硕的物质福利，其功绩是很大的，正如乾卦中所说的“飞龙在天”状态。但是，由于科学技术的无限制发展，导致“亢龙有悔”。理性与科学观念潜伏的缺陷也充分暴露出来了。人们本来认为凭借科学技术的发展就可以认识自然，征服自然，支配自然；依靠理性就可以建立道德价值体系，达到至善。人们把科学、理性的功能绝对化、理想化。自然科学似乎成为客观真理的代名词。科学方法是惟一正确的有效的方法。似乎只要科学认可的，就是正确

的。科学不能解释的，就是不科学（广义理解）的、伪科学的，就是不正确的。科学的极端傲慢和至高无上的态度处处可见。科学似乎是万能的。

进入 20 世纪以后，自然科学内部出现了反科学思潮^①。它不同于历史上从宗教的、政治的角度来反对科学的反科学主义，而是由科学家自己发起的。反科学思潮反对把科学偶像化的惟科学主义，反对狭隘、片面的功利主义观念，反对职业家对科学的垄断，反对自然科学和人文科学的人为分割。

西方古代哲学中追求绝对、至尊、万能的上帝。黑格尔企图将历史上的一切哲学统一于他的“绝对精神”。当近代自然科学兴起后，人们试图寻求各种本质性的、永恒的、不变的、绝对的“自然法则”来说明自然。这些都表现了一定程度的极端思想。

科学是以造福人类作为理想目标的，但实际上却在很大程度上加深了人类危机和地球危机。

在牛顿科学思想指导下，在科学的应用方面人们盲目鼓吹技术商品化，不顾生态环境受到污染，不顾后代利益受损害，不顾伦理道德的沦丧。现在人类已尝到了生态危机、环境危机、核战争危机、社会危机的恶果。爱因斯坦在第二次世界大战结束后指出：“我认为今天人们的伦理道德之所以沦丧到如此令人恐惧的地步，主要是因为生活的机械化和非人性，这是科学技术思想发展的一个灾难性的副产品。”科技和大工业体系使人越来越失去个性，成为技术和机器的奴隶。罗素也认为科学主义者设计的普

^① 见李廷举：《科学革命与现代反科学思潮》，载《自然辩证法研究》，1993（1），29 页。

遍适用的机器模型是危险的^①。一些人认为：造成资本主义深刻而严重的危机的正是一系列科学主义的基本观念。如相信宇宙是可以分解为基本结构砖块构成的机械系统，相信生存竞争是社会的自然法则，相信科技进步和经济发展可以无限地推动物质文明和精神文明等。对“科学万能”信念的破产使一些人开始全面思考近 300 年来自然科学的功过。这些明显敌视科学的情绪和主张，正是针对把自然科学绝对化的缺点，力图破除人们对科学的迷信。这种现象其实就是一种“物极必反”的现象。这使我们认识到，在提倡科学、技术时亦要有“度”，不能走极端，而应该采取“中道”的态度。

（2）后现代主义

后现代主义是当代风靡西方的一种世界性文化思潮。它是信息时代的产物，是一种反传统、反文化、反美学、反文学的极端偏向，并扩展到哲学、法学、教育、科学等许多领域。

后现代主义是反认识论、反本体论、反中心论、反基础论、反方法论、反二元论、反体系的思维趋向。它的矛头指向了整个西方传统文化，议论范围几乎涉及西方人类文明史的一切方面。使原来看来神圣不可侵犯的所谓法则，实在真理、至善，普遍性等都受到了嘲讽。它反对结构中心性，把“差异性”作为理论概念之一，“引导差异性原则作为一切事物的依据，打破在场，推翻符号，将一切建立在‘踪迹’上”，“摧毁这个二元对立赖以生存的整个思想体系。于是，在场不断被否定，中心不再存在”。

^① 转引自刘明：《试论科学主义及科学主义批判》，载《自然辩证法研究》，1992（5），24 页。

“二元对立不断转化为不在场的共存”^①。后现代主义反对体系，即反对任何人为设定的理论前提和推论，否定任何确定的价值和意义，使理想没有任何光辉，人生不再具有任何确定的意义。它使语言模棱两可，以逃避清晰性和体系规范性，放弃对“终极真理”的追求，而重视现实图景的表象和枝节，从而重过程轻目的、重活动本身而轻构架体系。后现代主义不重过去（历史），也不重未来（理想），而重现实本身。它背叛了现代主义对超越性、永恒性和深度性的追求，认为一切皆可能生成、变异、差异、解体、断裂。从现代主义到后现代主义的一些特征可简要地归纳为：从中心性到边缘性；从秩序性到无序性；从确定性到不确定性；从明晰性到模糊性；从二元对立到多元共存等。

后现代主义对传统的绝对决裂态度，导致彻底否定资本主义以及彻底的虚无主义——一切解释都被重新解释，表现了一种与现代主义作家的“精英”意识彻底决裂的精神。它把一些思维成果推向了极端。一些人认为它对西方现代化过程的批判是诊断出了病症，却开错了药方。这个“药方”具有很强的毒副作用。

通过对后现代主义的简介可以看到：1) 后现代主义对西方数千年文明的全面否定类似于五四时期“精英”对中国传统文化的全盘否定。再一次证明了中国的文化过激主义的思想根源来自西方体系。2) 西方的好走极端的思想在后现代主义思潮中表现得特别明显。后现代主义反对它以前的一切思想体系。西方偏爱走极端思想，在科学、理性盛行时出现惟科学主义、惟理性主义，强调体系、模型、“绝对真理”、“清晰”、“确定”等，人可

^① 转引自王岳川：《后现代主义文化研究》，13页，北京，北京大学出版社，1992。

以凭自己的意志征服自然，主宰世界。现在后现代主义以同样方式来彻底否定科学主义、理性主义，把它们也批判得体无完肤，成为“一片荒野”的废墟。世界变得漆黑一团，跌入虚无主义的幽谷^①。这种“极端化”的思维方式在西方思想体系中根深蒂固。3) 后现代主义对当代西方现代社会病症的诊断确实是找对了病根和病因。它的流行说明西方社会确实是出了严重毛病，进入了危机。4) 除极端化思想外，上面介绍的一些后现代主义的观点与《周易》中的基本观念有相通之处。例如：后现代主义的反中心论，反对任何理论前提（自然法则），反对现象——本质的二元分裂模式，反对基础主义，强调“差异性”而放弃对“终极真理”的追求等，与《周易》主张一切都在变易的思想有相似之处（但出发点不同）；前者要摧毁二元对立论，主张共存，后者主张阴阳对待的统一及“和”（见第五章），即多样性统一。当然，后现代主义也有许多主张与《周易》是不一样的。最主要的一点：《周易》不主张走极端，主张“中道”；而后现代主义则抱着否定一切现有事物的态度。5) 有趣的是，对比一下前一节中介绍的文化激进主义者批判中国传统文化时所列举的西方文化的优点和后现代主义批判的一些缺点，可以发现在许多方面是相同的。例如说中国传统科学的发展始终停滞在经验层面，未能进到西方的理论层面，而后现代主义则认为要摒弃西方特有的那种将万事万物归结为第一原理的信念。按后现代主义的理论，那么中国传统科学不进入西方理论层面并不是一个严重缺陷，反而有一定的优越性。后现代主义的兴起应促使我们重新对中国传统文化

^① 见郑家栋：《走出虚无主义的幽谷——中国传统哲学与西方后现代主义辨异》，载《中国社会科学》，1995（1），137页。

进行评价，消除近百年来文化过激主义者的民族虚无主义态度的影响。

3. 其他

在 300 多年来惟科学主义、惟理性主义影响下，极端思想表现在社会的许多方面，下面仅举数例加以说明。

(1) 荒诞“生命之源”计划

在社会达尔文主义思想指导下，希特勒于 1935 年制定了一项疯狂的计划，目的是创造一种蓝眼金发的“超级人类”，以便未来统治全世界。这项计划要求男性具有蓝、绿或灰色眼珠，金色的头发，身高 175 厘米以上，家谱远溯到 1750 年，以证明是真正的日耳曼人种；女性要求身高 160 厘米以上，要有优良的种族血统。在各地建立“超级宝宝”育婴院，婴儿出生的记录中不记父母姓名。这些婴儿后来都成为孤儿。这是把生命科学中所谓“优”的观念绝对化后产生的严重后果。这一疯狂思想的另一可怕后果是第二次世界大战期间希特勒法西斯残酷屠杀几百万犹太人的事实。希特勒德国在 1945 年战败投降也是日耳曼人种最为优越这一幻想的破产。

(2) 人体过分肥胖症

到过西方国家的人都可发现，发达国家的人存在着较大比例的超重现象（肥胖症）。由肥胖造成的高血脂、冠心病、脑血管病已演变成当今世界发病率和死亡率最高的疾病，可见其危害之大。

肥胖病起因于西方文明的饮食习惯（偏爱肉食而导致高脂肪，少吃蔬菜而导致低纤维素），生活习惯、工作条件（自动化程度提高）和有关医学、科学观念等等。按中医说法，这是阴阳失调的一种表现。由于片面地强调舒适、营养（仅用热量、蛋白

来表示)、现代化等因素,现代人活动少,体力劳动少,导致身上的脂肪积聚过多,肥胖症在发达国家迅速增长。减肥业已经成为一种时新行业正在兴起。但是,由于肥胖是综合因素引起的,单靠少数几种方法,只能治表,不能治本,因此见效不大。笔者曾到美国做过短期的访问学者,期间遇到过一位胖人来访。她与房东交谈时一直站立着,足有半小时之久,请她坐下,她回答说,她坐下后再站起可能更费力。试设想一下,一个人的身体肥胖到这一程度,连走路、坐、卧都受影响,那么尽管她有汽车、有别墅,什么都有,但生活又有多大乐趣呢?

反观中国的几千年历史,还没有出现过肥胖人群大量涌现的情况。唐朝时的人稍胖一些,但此后没有继续发展下去。几千年来,即便是皇帝、大官、富商,可以整日吃山珍海味、鸡鸭鱼肉,但也没有很多肥胖的。这一事实表明,中国传统文化、中医药使中国人保持身体平衡发展,“允执其中”。近几年来,西方生活方式在中国逐渐兴起,在街上也可以看到胖人在逐渐增多,这表明在中国也存在着出现大量肥胖人群的危险,应及时提防。在21世纪中,如何使人们摆脱肥胖症的困扰,使身体健康地发展,是一个大的课题。

(3) 过分干净反会使人生病

《过分干净反会使人生病》是1994年3月25日《今晚报》一篇文章的标题。此文报导:英国南部索尔兹伯里地区医院的研究人员认为,过于干净的家庭卫生条件使人易于生病。这一意见与“越干净越好”的日常观念不同。他们的根据是人身体上一些小细菌可以预防疾病,如果过于干净(过于频繁地洗澡、洗手等),则把这些有用的细菌都给杀死,再遇到其他病菌时就容易感染上了各种疾病。另一方面,身上的小细菌可以经常使人体的

免疫系统发挥作用，增强人的抵抗力。前面已提及，杀菌力特强的药不一定是好药，因为它把人体需要的细菌也给杀死了。例如人们常用的西药。如果对服西药不加适当限制（甚至无病也吃），就会产生副作用，把体内有益细菌也杀死，破坏了生化作用平衡。往往治好了一种病，可能会产生另一种新疾病。西药一般通过化学提炼，纯度高，特点是效率高，见效快，对一些急性病有效，但是副作用亦较大。对比之下，中药由多种草药煎熬而成，纯度不高，见效慢，但副作用小，对一些慢性疾病效果较好。中药是在“阴阳”、“中道”思想支配下，通过长期的临床实践而形成的，因此，从基本理论概念上与西药有着明显的区别。

总之，西药提纯，有过度现象，只要服用适当，可以治病。但是，一定要注意其存在的危险性。对西药的应用要十分慎重，否则，会把身体搞坏的。一些人盲目相信药，误认为吃药比不吃好。实际上，一般的小病最好不吃药，靠自身的抵抗力导致疾病痊愈，其效果比吃药要好得多。

20世纪发明的抗生素药治愈了很多疾病，挽救了千百万人的生命。但是，大量服用这些药物的结果，也使人类延续了千百年的靠自身恢复健康的天然能力减弱了许多，这同样“葬送”了很多人的健康。

人们的日常生活习惯中亦存在类似问题。农村儿童在泥土中打滚玩耍，反而身体健壮；有钱人家的子女一般身体素质较弱。现代人流行的一些生活习惯和消费方式，如使用一次性的卫生筷、纸巾等，不仅造成许多不必要浪费（在下面还要专题讨论），而且使人生活在一种尽量无菌的环境中，大大降低了人体的免疫功能，对人的健康造成很大威胁。这是把“清洁”、“无菌”绝对化的结果。一些宇航员进入太空后，感到身体不适，不思饮食，

大便不通，但回到地面后病就好了。对病因的研究表明，宇航员处于太空的真空无菌状态下，虽然十分干净，但是人体无法接受体外菌群的补充，不能维持体内菌群的平衡，从而导致全身不适。这表明绝对干净环境对人是有害的。这与古人讲的“水至清则无鱼”的道理相同。

(4) 废除排名次的学位考试制度

C. P. 斯诺介绍了一种考试制度的兴废过程及其教训。英国剑桥大学在本世纪初废除了它已实行了 100 多年的一种排名次的数学荣誉学位考试制度。由于排名次，使竞争十分激烈。考试难度很大。为了考试，参加者要受 2~3 年专门训练。名次对未来前途有重要影响。这种竞争性很强的制度在 19 世纪被认为是最公正的测验，是世界上惟一客观的考试。但是其实际效果是使 100 多年来的英国数学处于僵化状态，甚至连学术争论也碰到严重障碍，因为这种训练没有任何智能价值^①。考试是一种必要的手段。但是把考试绝对化，排名次，还要极力宣扬它，则会有副作用。中国古代把科举第一名定为状元，但是，在历史上，真正有学问有才华的人大多不是状元。

(5) “更快、更高、更强” 质疑

1896 年在希腊首都雅典举行了第一次现代奥林匹克运动会，至今已 100 年。奥林匹克的宗旨是和平、友好、进步。1913 年国际奥委会提出的格言是：“更快、更高、更强。”现在看来，这个格言体现了一种崇尚极端的思想。人们在体育运动中不可能永远做到更快、更高、更强。在一定时间后，人体体能会有一定的限

① C. P. 斯诺：《两种文化》，19~20 页，北京，生活·读书·新知三联书店，1994。

度，超过这一限度，也要“物极必反”，向不好方向发展。实际上，它的负面作用目前已经显示出征兆。这一把竞争放在第一位的方式已经对运动员的身体造成很大伤害。为了超纪录，争金牌，不顾运动员的体能限度，导致运动员在比赛和训练中的伤病率越来越高。据报载，中国运动员伤残惊人，一次对 6000 多名运动员调查表明，受伤运动员约占 60%。运动员的级别越高，伤情越严重。甚至会使运动员致残，遗恨终身。一些运动项目，导致运动员的身体畸形发展，有损于寿命。这些都违反了开展体育运动的宗旨。这种在体育运动中把争冠军放在第一位的做法有些类似于前述的排名次的考试制度。

开展体育运动的正确口号应该是：“增强人民体质”、“友谊第一、比赛第二”。这样才能使体育运动能长期、持久地开展下去。

五、和

21 世纪的现实是，将有约 200 个国家与地区在地球上共同相处。全世界人民一个共同的愿望是希望有长久的、真正的和平，中国传统文化的“和”的观念将会有助于这一问题的解决。

从阴阳是对待统一的理论观念出发，互补统一是自然界的主要方式。这样，在处理多种事物的相互关系时，很自然地要提倡和谐，把和谐看做是事物关系和未来世界的理想境界。“和”的寓意十分丰富而深刻，并且是对“变易”、“阴阳”、“中”理论概念结合实际应用的重要体现。中国古代文化的和谐境界体现在自然和谐、人际和谐和人与自然的和谐上。

(一) “和”的涵义

“和”字的意义很多，在《辞海》中列出了约 20 条。从重要概念角度来看，主要有和缓（温和、谦和）、协调（和谐）、相应（跟着唱等）等涵义。

《说文解字》：“和，相应也。”指歌唱时相互相互应合，引申而指不同事物相互配合的关系。当代白话文中，把“和”字当做连接词使用（和英文的“and”涵义相同），由于使用频率很高，人们往往忽略“和”的其他重要意义。

1. 和实生物，同则不继

在中国哲学研究中，学者对“和”的涵义历来是重视的。一般引用最早的资料是公元前 7 世纪西周末周太史史伯和公元前 5 世纪春秋后期晏婴的论述。

《国语·郑语》记录了史伯的论述：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂以成百物。是以和五味以调口，刚器支以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八素以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体……夫如是，和之至也。于是乎先王聘后于异性，求财于有方，择臣取谏工，而讲以多物。务和同也。声一无听，色一无文，味一无果，物一不讲。”史伯认为，不同事物相互聚合才能产生新事物，如果仅有相同的事物，则事物难以继续生长发展。史伯在这里提出的“和实生物，同则不继”的论断是十分重要的。这里的“和”是多种事物的统一，而

“同”则是取消不同事物的差异。在《国语·周语》中伶州鸠提出“政象乐，乐从和”的观点，把“和”作为政治好坏的标准。

《左传·昭公二十年》一文中记录了春秋时晏婴的论述：“和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然，君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否，是以政平而不干，民无争心。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。”晏子的见解与史伯是一致的。“和”是指不同事物的相成、相济和互补。如果君臣之间，臣敢于提出不同意见，君亦能接受不同意见，相互补充，以得出比较全面的判断，这才是和。这里赋予“和”的互补、兼容、相反相成，而非简单凑合的涵义。

老子和儒家对“和”的理解大体上亦如此。如《老子》四十二章：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”五十五章：“和曰常，知常曰明。”（此据帛书本）《论语·子路》：“君子和而不同，小人同而不和。”《论语·学而》：“礼之用，和为贵。”周公制定的“礼”主张用道德教化人民，礼的一条重要原则是和睦相处。《礼记·中庸》：“喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉。万物育焉。”《礼记·乐记》：“和，故百物皆化。”《淮南子·汜论训》：“天地之气，莫大于和。和者，阴阳调，日夜分而生物。”张载在《正蒙·诚明》中也说：“和则可大，乐则可久，天地之性，久大而已矣。”

其他论述还有很多，不一一列举。张岱年把“和”列为中国古典自然哲学中重要的概念范畴之一，对“和”的哲学概念作了比较精辟的论述。他认为：史伯、晏子的“和”主要指多样性的

统一，而后人所论的“和”的意义稍有不同。如汉代公孙弘认为：“气同则从，声比则应。今人主和德于上，百姓和合于下，故心和则气和，气和则形和，形和则声和，声和则天地之和应矣。故阴阳和，风雨时，甘露降，五谷登，六畜蕃，嘉禾兴，朱草生，山不童，泽不涸，此和之至也。”（《汉书·公孙弘传》）^①这里的“和”，张岱年认为主要是指相从相应之义。

2. 《周易》中有关“和”的论述

《周易》中“和”出现的次数不多。在《周易·经部》，“和”出现了两次。一为《周易·中孚》九二爻辞：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”其大意是鹤在树阴中鸣叫，小鹤也鸣叫应和。我有美酒，与你共饮。描述一种和谐安定和欢乐的情景。这里的“和”主要是相应的涵义。另一处为《周易·兑》初九爻辞：“和兑，吉。”《周易·彖传·兑》：“兑，说（悦）也。”朱熹《周易本义》：“兑，说也……其象为泽，取其说万物之象。”这里的“和”可能用万物的协调（多样性统一）的涵义较为妥当。由和产生的喜悦，才是吉祥。

在《周易·彖传》中，“和”字出现三次。一是《周易·彖传·乾》：“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。”此处，大通“太”，有至高至极的涵义。朱熹在《语录》中指出：“万物化生之后，则万物各自保合其生理，不保合则无物矣。”由此看来，万物存在下来，都各具有自己的特性，又保持和发展“太和”，这是乾道的利贞的表现。这里的和，从根本上看乃是多样性的统一的涵义。

^① 转引自张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，129页，北京，中国社会科学出版社，1989。

这里提出了“太和”的概念。张岱年把“太和”列为中国古代自然哲学概念范畴之一。北宋张载认为：“太和所谓道，中涵浮沉升降动静相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。……不如野马絪縕，不足谓之太和。”（《正蒙·太和》）王夫之之注释“太和”时指出：“太和，和之至也。……阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不少，故曰太和。”（《张子正蒙注》）张岱年概括张载、王夫之的“太和”的观念如下：世界上万事万物之间虽然存在着相反相争的情况，但相反而相成，相灭亦相生，总起来说，相互的和谐是主要的，世界上存在着广大的和谐。

《周易·彖传》中第二次出现“和”是在《周易·彖传·咸》中：“天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”咸，就是感应、响应、影响、交感的意思。天地之间互相的感应，就使得万物生成和发展；圣人与人民之间互相的感应，使得天下和平。我们如能观察它们之间互相感应的情况，就可以观测到天地万物的规律了。

这里提出了“和平”这一个词。查《辞海》“和平”条目，有五涵义，一为年号；一为县名；一为乐声和谐，见《诗·商颂·那》：“既和且平，依我磬声。”此处“和”与“平”隔开，不为一词。一为和顺，见《礼记·乐记》：“耳目聪明，血气和平。”这四处“和平”的涵义与上述“天下和平”中的“和平”的意义都不同。“和平”的第五个涵义为与“战争”相对，引用《宋史·孙洙传》中的“日望和平”为例。《辞源》中，在“和平”条目下有一表示“战乱平息，秩序安定”的涵义，举例为《管子·正》：“致德其民，和平以静。”

在史伯的论“和”中，提及“以他平他谓之和”，这也许是“和平”一词的前身。《周易·彖传·咸》中的“和平”的涵义与史伯、晏子的关于“和”的见解是一致的，应是多样性的统一。在上述引用《周易·彖传·咸》关于“和平”的这段话中，先讲了天地之间的感应，又讲了圣人（有学问的人）与人民之间的感应，后来谈到天地万物，是涉及到多种事物之间的关系。“天下和平”中的“天下”指的是人类社会，与天地相区别，“和平”是指各种事物的和谐相处的情景。因此，“圣人感人心，而天下和平”的涵义是相当深刻的。目前，《辞海》、《辞源》中把“和平”仅理解为没有战争的提法值得商讨。这点在后面还要涉及。

一些介绍和讲解《周易》的书籍，把“圣人感人心”注释为“圣人感动国人的心理”，而对上一句中的“天地感”则注释为“天地互相的感应”。从“感”字看应是交互式的，不是单方向的施于。因此，天地之间和圣人与人民之间的感应都应是交互式的才是合理的，符合原意的。

《周易·彖传·夬》：“健而说，决而和。”夬是决去的意思。刚健而喜悦，决去而平和。这里的“和”字有和谐的涵义。

《周易·文言传·乾》中有一处提到“和”字。“‘元’者，善之长也。‘亨’者，嘉之会也。‘利’者，义之和也。‘贞’者，事之干也。”这是解释乾卦卦辞“元、亨、利、贞”的四种意义。与“和”字有关的是利。程颐《易传》：“利者万物之遂。”这是乾卦辞中利字的意义，与《周易》中其他的“利”字（皆与他词连用）的意义不同。义是思想行为符合一定的准则。这样，“义之和也”可理解为各种准则的会合和协调。孙振声把它解释为

“一切的事物，各得其宜，彼此和谐”^①，与上述相近。

《周易·说卦传》：“和顺于道德，而理于义。”此处的“和”是和谐的涵义。

在《周易·象传》、《周易·系辞》中重复出现《周易·中孚》九二爻辞中的“其子和之”，进行解释，无其他新意，这里不再讨论。《周易·系辞下传》：“履，和而至”，“履，以和行”，两处有“和”字。履与礼字相通，“和”在此两处为和顺、和睦、祥和的涵义。

总之，在《周易》中，共有9处出现“和”字（不计其重复出现的部分）。其涵义与先秦时期有关“和”的论述是一致的。这样，就产生一个问题，谁先谁后？从当前掌握的资料来看，有关“和”作为“多样性的统一”应首推史伯和晏子，在《国语·郑语》中列举了五味、六律、七体、八素、九纪等多种事物，通过协调，达到事物的美好境界。他们并把“和”提高到客观事物发展规律的高度，也是很有创见、十分难得的。而《周易》继承了这一思想，提出了“和平”及“太和”的重要概念，“和平”把“和”的概念扩展到人类社会的发展方向；“太和”是“和”在哲学思想中进一步的发展。

有些学者把“和”与“中”等同起来，如南宋陈淳《北溪字义·中和》：“那恰好处，无过不及，便是中。此中即所谓和也。”“中”是《周易》中重要概念之一，出现频数很多，意义亦深，主要是无过与不及。对照第四章和本章叙述可见，“中”的涵义与“和”（多样性的统一）是不同的。上面提及《中庸》：“中也

① 孙振声：《易经入门》，35页，北京，文化艺术出版社，1988。

者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。”也把两者区分得很清楚。“中”与“和”不能混淆，不能代替。

一些学者把“和”、“同”混淆在一起，把古人认识歪曲成以“和同”为特征的社会理想，并把“和”说成主要体现为准则、系统等等，则离“和”的原来涵义很远了。

（二）多样性

有关“和”是“多样性的统一”的论断在近百年来逐渐被人们遗忘。近十几年来，国际上强调“保护生物多样性”对人类社会继续发展的重要性，从而对“多样性”的研究也随之兴起，现在应是把“和”与多样性联系在一起进行研究的时候了。

1. 生物多样性的意义

生物多样性是指地球上所有生命形成的总和，包括了种类以百万计的动物、植物和微生物，它们所拥有的基因，以及它们与生存环境所组成的复杂生态系统。据估计，地球上约有 500 ~ 3000 万种生物。生物的一个种常常需要经过几十万或几百万年时间才能演化形成。古生物研究表明，在几亿年生物演变进程中，尽管有正常灭绝和灾变性灭绝^①，它们总的趋势是由低等向高等发展，由简单向复杂发展。但从生物界整体来看，却是低等与高等同在，简单与复杂并存，并由种类少向种类多发展。它们

^① 徐道一：《古生物集群绝灭与灾变事件》，见穆西南主编《古生物研究的新理论、新假说》，81 ~ 107 页，北京，科学出版社，1993。

无所谓优胜劣汰，而是精彩纷呈，和谐共处，协同进化，呈现出千姿百态的多样性图像。

生物是人类社会赖以生存和发展的重要物质基础。人们日常生活必需的粮食、肉、禽、鱼、棉花等都是生物产品。某种生物在当时可能用途不大，但很难确定它在今后几十年、几百年中，有无可能对人类作出重要贡献。大家知道，由于袁隆平在海南岛发现了一种快要绝灭的野生水稻品种，通过杂交，产生新品种，从而使我国水稻产量大幅度增加，为我国粮食增产作出重大贡献。杂交是利用多样性的一种方式。杂交导致植物的多倍化，并造成植物的网络进化。一种生物一旦绝灭，那就无可挽回地消失了。因此，生物多样性是全人类的共同财富。全球的生态环境平衡亦取决于生态系统多样性的协调。

生物多样性的概念是承认各种各样的生物都有它们自己的优点和缺点。随着生态和环境的变化，一些生物的缺点可能变成优点，而另一些生物的优点可能变为缺点。这种变化在环境发生灾变时表现得特别明显和重要，而生物多样性有助于生物界能有较多机会渡过危机和难关。因此，从整体上看，生物多样性是生物圈得以持续发展的必要条件之一。

1992年6月联合国在巴西里约热内卢召开了环境和发展大会，会议通过了《保护生物多样性公约》，有100多个国家的领导人在上面签字。这样，保护生物多样性已成为世界大多数国家的共同行动纲领。

2. 生物多样性与优胜劣汰

保护生物多样性这一新观念的兴起与达尔文提倡的优胜劣汰的理论概念在基本点上是有差别的。

一些学者把生物的进化主要归于达尔文主义，这一点值得重

新加以探讨。达尔文主义认为生物的进化是对群落内或种内的变异进行自然选择，其结果是优胜劣汰。在生存竞争中，生物如果不具有胜过其他生物的优点，就要被淘汰。这种斗争在同种个体之间最为激烈。现代生物学的发展表明，达尔文主义的进化理论面临着很大挑战。

洪德元认为系统与进化研究一百多年来的七项重要成就中有一项是“揭示了居群（种群）的多态性和物种的多型性”^①。他举例指出：假设人的平均杂合性为 6.7%，人若有 3 万个结构基因的话，就有约 2010 个结构基因是杂合的。按理论上计算，则一个人可以产生 10^{605} 个不同配子。这个数字比宇宙的原子总数还多。另一项成就是揭示了植物界的多倍体和进化特点。植物界常见的物种形成途径之一是杂交和染色体多倍化。植物的物种间，甚至属种间的杂交是经常发生的。许多物种实际上包含有成百、甚至成千个不同的遗传类型。天然群体高水平遗传多样性的存在是群体稳定的基础，而物种的受威胁和绝灭是以其遗传多样性的消失为其前提的。生物学中，有人提出了“中性论”，认为居群内极大的多态性难于用达尔文的选择理论来解释，而基因突变在选择上是中性的，谈不上利弊和适应价值。杂交是利用遗传多样性的一种方式。杂交导致植物的多倍化。当前食用最多的普通小麦的起源就是属间杂交的结果。它使粮食产量得到大幅度的提高。

曼弗雷德·艾根在《超循环论》一书中指出：“如果像达尔文进化论那样片面强调大分子之间的竞争，那么生物信息的增长是

① 洪德元：《生物系统与进化研究的现状和未来十年的设想》，见《未来十年的生物科学》，75 页，上海，上海科学技术出版社，1991。

极其有限的，不可能实现从非生命到生命的转化。只有形成了协同整合的超循环组织，才可能有分子自组织的进一步进化，在分子自组织体系的进化过程中才能积累起生命起源时的必需的巨大信息量。”^①

一百多年来，达尔文的物种选择理论对生物学和社会产生了极为深刻的影响。物种选择论即进化论，其核心是生存斗争，其实质是弱肉强食，其结果是优胜劣汰。由于生物学、古生物学，特别是遗传学和基因工程的飞跃发展，达尔文主义进化论受到了越来越多的挑战。自然界对物种选择论者开了一个大玩笑：越是优等的、胜而为王的、处于食物链顶端的动物，其繁殖率越低，种群个体数越少，一些濒临淘汰灭绝的种属，竟然就是它们。而许多处于食物链底层的、劣等的、简单的生物种属，包括一些动物、植物和细菌，却比人类早出现几百万年、几千万年、几亿年，甚至几十亿年，至今仍盛行不衰。人类利用自然创造的奇迹又对进化论造成了冲击：杂交优势为人类创造了优良的小麦品种，杂交水稻为人类大幅度增产了粮食。这种现象与物种选择、优胜劣汰风马牛不相及，人们不得不摒弃那种周期长、成效低的物种选择、优胜劣汰的育种方法。

大熊猫濒临灭绝，许多生物种属濒临灭绝。按照进化论和优胜劣汰论，它们的灭绝活该。但是，为什么人类现在要花很大力气保护和拯救濒临灭绝的生物种属？自然界存在的众多的鸟、兽、鱼、虫、花、草、竹、树看来不大可能主要是由优胜劣汰的

① 转引自沈小礼、曾国屏：《探索生命起源千古之谜，追寻自然循环发展之道——读〈超循环论〉》，载《自然辩证法研究》，1991年第7卷，第5期，54页。

作用形成的，而是生物多样性在其中扮演着重要角色。在越来越复杂多变的环境条件下，只有生物多样性才能适应各种缓慢和剧烈的变化，随时调整其相互关系，即便是在遭到严重打击时，也有较大可能进行重组、恢复和发展。

优胜劣汰只是生物演化多种途径中的一种。而且，严格说来，生物不同个体之间的生存斗争导致优胜劣汰的物种选择，这种事例在自然界并不普遍。相反，杂交使染色体多倍化是物种形成途径中常见的一种，而杂交优势不是来自物种自然选择，也不是优胜劣汰的结果，而是多样性协同进化的一种表现。正是这种天然群体高水平遗传多样性的存在构成了群体稳定和进化的基础。因此，在生物学中，有人提出协同进化理论，它承认大自然的自组织功能，服从大自然自我调节的规律。与进化论不同，该理论认为某些生物种属的进化是与另一些生物种属的进化相关联的，并且是相互受益的，既表现为不同物种、不同个体之间的相互直接受益，也表现为不同种群、不同个体之间的相互制约。它把优胜劣汰的生存斗争看做是协同进化过程中制约机制的一种。这就是说，协同进化是普遍性的原理，优胜劣汰是局部性的原理。与协同进化相比，优胜劣汰的物种选择只占次要的地位，只起次要的作用，而且这种生存斗争是在协同进化的总框架内进行的，并不违背协同进化的总趋势。

正是这种多样性和协同进化，造就了生物圈的千姿百态，维系了生物圈的持续发展，协调了全球生存环境的相对平衡。生物多样性是人类的财富；全球生态系统多样性的环境平衡也是人类的财富。它们共同构成了人类赖以生存和发展的重要物质基础。保护生物的多样性，遵循和维护生物圈的协同进化，既是自然演化的必然趋势，也是人类本身存亡兴衰的根本利益所在，所以也

是人类本身的一项基本任务^①。

3. 生物多样性的广义推广

当前，国内外已把生物多样性的涵义推广到许多领域。多样性的概念在很多领域中都具有重要意义。

联合国教科文组织 1992 年 4 月在巴西召开了第三次科学与文化国际讨论会，会后发布的《贝伦宣言》提出了“文化多样性”的概念^②。其他尚有伦理多样性、社会多样性、制度多样性等。

纵观地球几十亿年的发展历史，是一个由简单走向复杂的过程。它由开始时的岩石圈、大气圈两个圈层，逐渐形成了目前的岩石圈、大气圈、水圈、生物圈等多个圈层。它们彼此之间组成一个地球系统。按系统科学观点，它们具有自组织功能，彼此和谐协调地发展，使地球变得越来越生机勃勃。这大概可以用史伯的“和实生物”来形容了。

纵观生物十几亿年的发展历史，是一个由少数门类种属发展到目前约几千万个种属的过程。按生态学的观点，它们之间组成了食物链，成为一个复杂的生态系统。生态学把世界看做是“社会——经济——自然”的复合生态系统^③。现有的生态良性循环是在长时间的发展下形成的。现有的生物圈是由众多的生物和非生物因素组成的十分复杂的网络系统，在一定范围内有较强的抗

① 见易善锋、徐道一：《协同进化——生态平衡》，载《中国环境报》1994.3.19。

② 《贝伦宣言》，载《自然辩证法研究》，1992 年第 8 卷，第 10 期，72 页。

③ 余谋昌：《生态学哲学》，2 页，昆明，云南人民出版社，1991。

冲击、抗波动性。但一旦这种生态循环中的某一环节被破坏，就会引起整个生态系统的震荡，甚至崩溃。生态危机是人与自然对立的一种表现。解决生态问题就要倡导人与自然之间的和谐。

纵观从猿演化为人的历史，可以看出，人类是在与天、地、生各种事物的和谐协调中发展、成长起来的，成为大自然多样性的一个重要组成部分。我国许多古人类化石的发现地址都位于地形与气候变化复杂、灾害（地震、洪水等）频繁发生的地区。这些恶劣的环境促使人类自身不断发展，加上人类的主观能动性，使人从禽兽中脱颖而出，成为万物之灵。

纵观人类社会的发展历史，由原始社会发展到现代，是一个由简单到复杂、多样的发展过程。其间虽然有战争，但大部分时间是没有战争的。在安定和平的时期社会发展就快一些。因此，人们希望和平。

自然界千姿百态，气象万千，所有生物都是自然界整体功能的有机组成部分。正是自然界的多样性导致了整体系统的稳定性，使地球存在几十亿年，至今仍生机勃勃，不断向前演化，生活在地球上的人类也在迅速地向前发展。

多样性在一定条件下意味着复杂性。从整体上看，自然界、人类社会的历史都是从简单到复杂。世界是复杂多变的，这是大家公认的客观事实。但是在实际运用和理论上，为什么往往忘记了或忽视了客观存在的多样性，从而犯简单化、片面性的错误呢？这与近几百年来发展起来的西方自然科学有关，它以分析、实验和模型等为其重要方法，把客观世界简化为一架机器。科学本身虽已分化为许多分支学科，但是在概念上则趋向于简单化。这又使人们有意或无意地忽视了多样性的存在。

4. 从多样性到和谐

前已提到史伯所谓“和”主要指多样性的统一。后人一般亦把“和”理解为“不同事物的统一、和谐或掺和”。因此，“和”的观念与多样性有密切的关联。

《周易·系辞下传》：“子曰：‘天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。’”这是说：天下人在想些什么、考虑什么？普天之下，走的道路是多种多样的，但都要到同一个地方去；考虑的事物是许许多多的，但达到的目的是一致的。这里亦是讲多样事物的统一，即彼此和谐，而不是彼此排斥的道理。

多样性表示事物的千姿百态，千差万别，也就是很大的差异性，不一致性。从生物界来看，是个体、居群、种、属或更高分类单位之间的差异。但仅仅是多样性是不够的，要达到比较有序的境界就需要各个不同个体或分类单位之间的协调。

多样性是“和”的先决条件，同时亦是自然界、人类社会的客观存在。我们常说的“一切从实际出发”，其潜在前提就是存在着多样性，所以才要从实际出发。

但是事物仅仅停留在多样性亦是不够的。组成多样性的各种事物必须要彼此能按一定客观“节律”组合在一起。前面提及的“发而皆中节，谓之和”以及西汉贾谊《新书·道术》“刚柔得适谓之中和”中的“节”、“适”，都表示必须有一定程度的协调。譬如一个交响乐队，有各种乐器，可以发出各种声调，如果每种乐器都是各吹各的，所发出的声音就是难听的噪声，只有按一定曲调、一定节奏协调演奏，才能成为一首悦耳的交响乐曲。中国古人认为最能体现“和”的是音乐。从多样性发展到“和”是事物发展的理想境界。

因此，和谐的涵义是以多样性为前提，以协调为特征的。多

样性的各组成部分之间不是互相排斥、互相干扰、互相攻击、非此即彼（如优胜劣汰）的关系。相反，它们之间在很大程度上可以是协调、配合、共存、共处或互补的关系。

这些关系是阴阳对待统一关系的扩充和具体实现。《周易》在很大程度上就是讲述如何处理这些关系的。如《周易·系辞上传》：“子曰：君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰。”有学问的人或出而服务天下，或隐处而独善其身；或沉默不语，或发表论述，如果两人心志都是一致，则其锋利可以切断坚强的东西，其气味亦是很芬芳的。这里前者讲的是多样性，后者就讲的是协调后可达到和谐，发挥很大作用。前面提及的《周易·彖传·乾》“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞”，主要论述的，也就是这一层意思。“各正性命”表征多样性，“保合大和”表征和谐的进程和结果。

和谐是使新事物得以创生不已的根本前提，也是能够抗御各种突发灾变的重要依据。

“和”能产生新事物这是大家易于理解的。当代许多学者强调多种学科交叉的重要性就在于可以产生新概念、新思想、新发现。人们能够渡过、减少、抗御灾变性事件也是使人们能够继续生存的必要条件。中国人都知道鸡鸣狗盗的故事。战国时孟尝君门下食客数千人，其中很多人被认为没有用。孟尝君曾在秦国为相，后被囚禁，幸被门下擅长狗盗的食客，盗得狐裘，献给幸姬，始获释放；又幸亏另一食客，假装鸡鸣，赚开城门，才得出险。这一故事生动地表明：虽然鸡鸣、狗盗之辈水平不高，在平时也很少用得着他们，但在突发性的关键时刻，却发挥了重要作用。如用“优胜劣汰”观念对待他们，他们早就被辞去，那么，孟尝君就不能逃脱那次危机了。

天（宇宙）地（地球）生（生命）人（人类社会）之间的关系从根本上来看应是和谐的。人与自然、人与万物、人与生物、人与人之间的基本关系应是和谐的。和谐是每个人、民族、国家、万物所必需的。人要亲和万物，这是人、社会、地球能继续生存、发展所要求的。

阴阳对待的结果可以出现吉、凶、悔、吝，而“和”强调有利（吉）的一面，阴阳是两端即对待的统一，而“和”是多样性的统一。有些人把阴阳与“和”混为一谈是不妥的。和谐所需要的多样性不一定越多越好，而是要有一个适度，即上一章讲的“中”，无过无不及，这个度亦是随条件而变化的。

（三）“生”与“继”

“和”的功能有两方面：生物和继承。“生”的涵义是不断地生长，产生新的事物；继承则是使事物能长期地保持下去。这两方面都是万物与人能够长期存在发展的重要方面。

1. “生”与新

“和实生物”指出“和”的结果可以导致产生出新的事物。在这里的“生”有新生的涵义。

卜辞中的“生”字像草木由土中滋生而出。《说文解字》释“生”为：“进也，象草木出生于土。”“生”指自然物的滋生长成，后也指人的出生成长。

《周易·系辞上》：“生生之谓易。”孔颖达疏：“生生，不绝之辞。阴阳变转，后生续于前生，是万物恒生，谓之易也。”（《周

易正义》卷十一)指万物时时处于生生不息的变化状态之中。“生生”指事物不断地生而又生,由旧变新,变化不绝。

“和实生物”指出新事物的产生可以通过多样性统一这种方式。张载说:“天地之生唯是生物,天地之德曰生也。”(《横渠易说》)刘长林对“生物”的涵义作了深入的剖析。他认为“生”或“生物”有三层意思:1)通过“和”可以产生出比原来内容更丰富、更优良、更富于生命力的新质。“故能丰长而物归之。”2)具有新质的事物其诞生是以自然长出的方式进行的。3)所生之新物与原物既有质的跳跃,同时又有质的衔接。……整体所生之新属性、新功能,不属于各自孤立的构成要素,而只为按“和”方式结合起来的整体所具有。……而这也就是系统思维的核心^①。

父母结合,生儿育女,通过多样性的结合,产生新质,使人类不断地进步。近亲结婚,由于多样性不够,易生傻、呆、残后代,必须避免。杂交水稻就是利用不同远缘品种的水稻的多样性统一使它产生新的品质,达到高产的目的。科学技术中许多新学科、新技术、新材料是通过多学科、多材料交叉、渗透而产生的。

由“和”产生的“新”,具有与西方的由“革命”取得的“新”不完全相同的涵义。在第三章中论述矛盾是对立的统一时提及,西方的革命是通过一方“吃掉”另一方,产生新的矛盾,形成新质。因而导致西方革命观大多主张与旧世界、旧传统作彻底的决裂,才能为新事物的诞生创造条件。而由“和”产生的新

^① 刘长林:《“和实生物”与中国文化的未来》,载《孔子研究》,1996(3),92页。

质则不排斥旧有的多样性。正如儿女成长不会把父母的“死亡”作为必要条件一样，而儿女确实具有与父母不同的新质，这是客观存在的事实。

多年以来张岱年提倡综合创新的文化观，这种文化观包括三个层次：一是马克思主义与中国文化优秀传统文化的综合；一是中国的优秀传统文化与近代西方文化的先进成就的综合；一是儒、道、墨、法四家的综合^①。“综合创新”的观点是“和实生物”在当代的新发展。

2. 继承

史伯指出：“同则不继”，表明“和”除“生物”功能之外，尚有继承、继续的功能。

在正常条件下，人类通过生儿育女的方式可以长久地生存下去，这并没有太大的困难。问题在于大的灾难（如地震、洪水、瘟疫、战争等）发生时，如果没有多样性，则难以使人类持续生存下去。就以粮食作物为例。人类以麦、稻为主要食物，正常年景时，麦、稻的产量高，收获也很多，但是，在发生洪水、干旱、虫害时，如果我们种的仅仅是少数或单一的作物，一旦绝收，人们就难以维持生存。如果我们因地制宜、因时制宜，播种五谷杂粮，众多的作物中总有一些能够抗御所遇的灾害，这样就可以获得部分粮食，帮助人们渡过最危急的时期，使人类能继续生存下去。

继承的概念强调时间的因素。刘长林认为：“‘和’可以看做中国古代对‘整体’的理解和概括。”“‘和实生物，同则不继’

^① 张岱年：《中国文化发展的趋向》，载《人民日报（海外版）》，第8版，1996.10.31。

则突显了时间。它着重把整体看做是时间的流程，是生生不已愈益丰富多样的历史。”^①

古希腊哲学家亚里士多德提出“整体大于它的各部分总和”的著名论断，强调整体观念的重要性。刘长林把史伯与亚里士多德对于整体的观念进行了比较（见下表），两者存在明显差异。西方学者较多地研究了整体的空间特性和空间的整体性，而中国学者则较多地探寻了整体的时间特性和时间的整体性^②。

史伯和亚里士多德认识的比较

	史 伯	亚里士多德
论 述	和实生物，同则不继	整体大于它的各部分之和
对差异认识	质的不同	量的巨大差别
对整体认识	时间的演化	空间线性差异
对世界认识	空间服从并化入由“生物”所展示的时间	融时间于内的静态空间

注：此表据刘长林的论述编制。

刘长林归纳了当前世界文化转向性变化的九大趋势，这九大趋势中有三个趋势与“和”的观念有关，它们是：调与合作趋势，维护多样性、摒弃单一性趋势以及由空间转向时间趋势。九大趋势的核心是整体化，“这整体主要不是亚里士多德以空间为

① 刘长林：《“和实生物”与中国文化的未来》，载《孔子研究》，1996（3），92、93页。

② 同上，93页。

主的整体，而是史伯以时间为主的整体。所以九大趋势的灵魂仍然可以用‘和实生物’来表达。”^① 中国文化的灵魂是“和实生物”^②。

（四）应用

“和”、“和谐”的思想在古代被认为是很重要的。“和”的观念渗入到社会的方方面面，它既是一种宇宙观、人生观，又是一种思维方法，也是人们追求向往的一种理想境界。但到了现代，常被作为调和主义、折衷主义的“坏”思想受到批判。现在是恢复其本来的面貌，扩大其应用范围的时候了。

1. 和而不同

《论语·子路》：“君子和而不同，小人同而不和”，这是提倡多样性统一，反对求同一。对一个人来说，要有自己的观点和正确见解，与人来往，不要盲从附和。“君子”可以理解为有较高水平的人。君子之间来往，不是想听取相同的意见，而是各自阐述不同的见解，通过多样性的统一来提升自己。反之，如果仅喜欢听取相同意见，不愿意听取不同的意见，那就是“小人”、低水平的人。因此在与别人交谈时，要善于听取不同意见，不要只听阿谀奉承的意见，否则对自己的提高好处不大。孔子与子贡对话

① 刘长林：《“和实生物”与中国文化的未来》，载《孔子研究》，1996（3），98页。

② 同上，92页。

时认为：评价一个人，不但要看好人对他的评论，也要看坏人对他的评价。孔子喜欢给别人提意见，也希望别人对他提意见。这与现在提倡的批评与自我批评精神相似。这些做法的理论依据是和能生物。它不是权宜之计，或是一种手段，而是立足于对事物发展的深刻理解和自觉的真诚态度。

与之相反，那种水平低的人则是主张同而不和的。如把自己的意见强加于人，听到不同意见就不高兴，甚至依仗权势、财势进行打击、报复，铲除异己，惟我独尊。这样的人或早或迟是要失败的。其思想表现与优胜劣汰思想相类似。

陈卫平认为：和而不同是确认个体的自我价值，然而将自我价值的实现溶化于对群体的认同和关怀之中^①。实际上，不仅如此，个体和群体的价值是要通过“和而不同”才能真正地、长期地实现的。

孔子说的“三人行必有我师”和民间俗语“三个臭皮匠顶个诸葛亮”都是立足于多样性统一的概念的，与“优胜劣汰”的观念背道而驰。每个人都有自己的优点和缺点。在这个方面我比你优越，但在其他方面，你比我优点多，可作为我的老师。优与劣的区分是相对的，有条件的。客观条件变化，优劣的区别也要发生变化。因此“三人行必有我师”的思想涵义是相当深刻的。一些人看到西方文明的优点，反过来就看不到传统文化的优点的客观存在，就是缺乏对这句已经流传了 2000 年的话的正确理解，受了优胜劣汰思想的影响。

诸葛亮是历史上智慧、聪明、勇敢精神的代表人物之一，而

^① 陈卫平：《“和而不同”：孔子的群己之辩》，载《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，1994（4），48 页。

三个普通工匠联合起来就可发挥诸葛亮作用。这一比喻生动地表明多样性统一的重大作用。把三个普通人的优点通过互相协调、互相补充可以发挥出巨大的能量。在实际生活中，“三个臭皮匠顶个诸葛亮”这句话曾激发了千千万万的普通人团结起来，克服面临的许多似乎不能解决的困难，创造了无数的奇迹。我们可以在许多报道、小说或报告文学中见到这类介绍和描述。这是“和实生物”思想的具体体现。

“百花齐放，百家争鸣”是指导科学技术事业向前发展、促进文化繁荣的基本方针。在艺术上应允许不同的形式和风格自由发展，不能强制推行某种风格，禁止另一种风格；在科学上，应允许不同的学派自由发展，不能强制推行某一学派，禁止另一学派。

“百家争鸣”的提法古已有之，用以描述战国时期学术界形成的诸子蜂起、学派并存、持续争辩的局面。许多思想家纷纷著书立说，产生了儒、道、墨、名、法、阴阳、纵横、农、杂等学派，极大地促进了文化学术的繁荣。“百家争鸣”充分体现了学术观点上的多样性，那一时期的学派之间并不是处于一种不是你死就是我活的对立局面，基本上是一种协调和互补的关系，因此，战国时的“百家争鸣”实在是学术上多样性统一的典范。

仅仅把“百花齐放，百家争鸣”当作当前发扬艺术民主和学术民主的一种方法是不够的，它应该是“和实生物”思想在文化、科学上的体现，是它们能不断发展、不断创新的基本前提。这是具有中国特色的基本思想，与“优胜劣汰”思想指导下的科学艺术的发展道路是不同的。当然，“百花齐放，百家争鸣”只是反映了多样性的这一方面，通过协调多种学术思想来达到“和”的理想境界方面在其中还没有得到反映。

在“和”的思想指导下，中国与邻近各国经常处于睦邻相处的状态。周恩来提出的和平共处五项原则，即互相尊重主权和领土完整、互不侵犯、互不干涉内政、平等互利、和平共处，现在已经成为许多国家建立和发展国与国之间相互关系的准则。五项原则是建立在主权国家一律平等和革命不能输出的理论基础之上。国家不论大小，民族无论经济文化先进还是落后，都应一律平等。实际上，平等观念应是来源于和是多样性的统一的理论基础之上。只有在理论上承认，不论国家大小、历史长短、实力强弱，都是世界发展不可缺少的一部分，才能建立真正平等、友好、互利、互补、和平共处的理想境界。

纵观中国历史，中国和周边各国虽然也有磨擦，但多数时间还是处于和平相处的状态。历史上邻国前来中国进贡，是友好往来的一种表示，而且中国亦还赠以自己的特产。这和殖民地国家与宗主国之间掠夺与被掠夺的关系有本质上的不同。一个明显例子是明朝郑和（三宝太监）七下“西洋”，郑和率领的船队曾到达现在的印尼、印度、伊朗、索马里一带。公元 1405 年首次下“西洋”时，有“宝船”62 艘、官兵 2.78 万人，最大的船长 44 丈 4 尺，阔 18 丈，可容 1000 人。这次航行比哥伦布早约 90 年，可谓兵强船多，但是途经 30 多个国家，没有掠夺、殖民、杀人，而是与各国互通有无，以中国特产的瓷器、丝绸、铜铁器和金银等物，换取当地的特产，与亚非各国加强了友好联系。一些国家至今还有着供奉、纪念郑和的庙宇，还保留有“三宝井”、“三宝港”等地名。这应该是中国对外关系和平共处的很好范例。对比之下，哥伦布发现了新大陆以后，殖民者疯狂屠杀当地的印第安人，抢劫他们的财富，霸占他们的田地，将他们变成奴隶或农奴，强迫他们从事繁重的体力劳动。郑和下西洋与哥伦布发现

新大陆的后果形成鲜明的对照，这与东西方在“和”与“优胜劣汰”基本观念的差别有关。

从崇尚和谐的角度出发，古代对“霸”一字含有贬义。《辞海》对“霸”字解释为：“依仗权势，横行一方，欺压民众的人。”人们往往称这类人为“土霸王”、“恶霸”等；又如把美国、前苏联称为两霸，亦是一种贬义。

中国传统文化历史上在亚洲东部有着广泛的影响。它的传播不是依靠武力，而是靠文化的榜样作用。中国文化具有较大的涵容性。佛教在公元1世纪前后传入，伊斯兰教在公元7世纪时传入，天主教与基督教在近代相继传入，均被原有的文化所涵容，成为中华文明的组成部分。宋朝到明朝的700年期间儒释道三家在学术上互相研讨，互相促进，是学术上和谐交流，实行君子而而不同学风的一个好范例。

总之，和而不同是一种处理人际关系的较好的准则。它的应用范围十分广泛，在家人之间、朋友之间、政党之间、国家之间、文化之间都能适用。

2. 世界多样化格局的大趋势

(1) 国家多样化局面已经形成

从历史来看，古代存在着许多国家和民族，散居于世界各地。近代，在社会达尔文主义的影响之下，一些强国在世界上划分势力范围，进行殖民统治，整个世界处于少数列强的统治之下。因此，国外有些学者把达尔文主义看成是19世纪帝国主义的理论基础。本世纪的两次世界大战及战后的格局，表明“优胜劣汰”理论的破产。尽管列强在经济、科技、军事上占优势，但是在殖民问题上却节节败退。民族要独立，国家要解放已是大势所趋。战后，由列强统治全球变为两强争霸世界，世界进入冷战

时期。90年代初，随着苏联解体，美国实力逐渐下降，世界呈现出多极化趋势。江泽民在会晤美国总统克林顿时说：“地球上有一千个民族，两百多个国家和多种多样的文化传统、价值观念……世界丰富多彩的多样性是一件好事，不是坏事。各国之间，各种文化之间可以相互交流，取长补短，共享人类文明的成果。”^①在这里，江泽民讲了国家多样性、民族多样性和文化多样性的重要意义，并肯定这是一件好事。实际上，这种多样性正是打破了社会达尔文主义的“优胜劣汰”的极端理论后，亚非拉被压迫民族奋起斗争的结果。总之，列强瓜分世界的局面没有维持多久，世界又回到了多样化的局面，这是21世纪前夜的基本客观存在。

（2）经济正在走向多样化

经济上欧美一统天下的局面也正在改变。500年前，世界贸易中心从亚洲、地中海转向了大西洋。如今，则又从大西洋转向了太平洋，其中主要属于亚洲的太平洋沿岸国家和地区经济发展迅速，体现了经济发展多样化的趋势。

另一方面，全世界又正迅速成为一个统一的经济体。有人说，美国经济、欧洲经济、日本经济或第三世界经济都将消失，因为它们已和世界上其他国家的经济不可分。一些现象也似乎在证明这一论点，如可口可乐、麦当劳快餐店在世界各地都可以见到。这似乎又不是多样化。确实，由于发展中国家目前经济上的独立程度还很差，它们的发展目前主要是靠发达国家的配角来实现的。这是一种低级水平的多样性统一。托夫勒预示可能会出

^① 《人民日报》，1993.11.20。

现一个庞大的“儒家经济共和体”，“随着新的财富体系横扫这个地球，它推翻了所有所谓‘南方’经济发展的概念，炸毁了‘东方’的社会主义，把盟邦推入相杀的局面；并引入一个崭新的彻底不同的全球秩序——多元，又充满风险；充满希望又令人忧心忡忡”^①。有理由相信，在 21 世纪，世界经济多样化的局面会越来越明显，层次会越来越高；世界经济发展也会越来越健康。

世界经济的多样化并不是意味着经济不要具有全球性质。托夫勒认为：世界化并不意味着用于同类世界市场的消费品和标准化产品的雷同（如同一型号的汽车、同一品种的巧克力、同一类型的冰箱）。恰恰相反，世界化竭力顺应由各种制度、文化、经济、气候等因素形成的“区域”市场。世界化主要着重于产品的交换流动、生产方式、组织结构、决策与控制过程、战略等因素的世界化管理^②。实际上，在管理、决策、战略等方面上都存在着多样性。不同文化背景在管理上的差别是很显著的。发挥和增强经济多样性对人类社会健康发展是利多弊少的。

（3）西方文化一统天下的局面

环顾当前的世界，是西方文化一统天下，一枝独秀。贝恰认为：一个单一的世界性的标准文化“这种现象已经开始出现。人们开玩笑地称它为‘世界的可口可乐文化’。在那里，向其他民族的文化背景以及不同的观点、价值观和世界方法等学习的吸引

① 艾文·托夫勒：《大未来》，438～439 页，北京，人民中国出版社，1993。

② 约翰·托夫勒：《第四次浪潮》，307 页，北京，华龄出版社。

力、刺激性、上进性等将会统统地失去”^①。伊斯兰文化、玛雅文化、印度文化等，只是供在博物馆作为艺术欣赏而已，在当代社会所起的作用极少。有 5000 年文明历史的中国传统文化处境如何呢？

应该说：当代中国文化阵地基本上已被西方文化占领，传统文化已经奄奄一息！这个题目很大，在这儿只能略举几例加以说明。

教育界的有识之士开始认识到这点：“从光绪皇帝下诏办新学以来……我们从普通教育到专业教育都是自觉或不自觉地在‘欧洲中心主义’的统治之中。”^② “……是釜底抽薪，把它（传统文化）彻底逐出教育战线。已经没有了传统文化有比较丰富知识的青年一代，也几乎没有了受过传统文化熏陶的中年一代。从小学、中学到大学关于传统文化的课程逐渐削弱”^③。实际上，中年一代何曾受过传统文化正规教育，就是专攻与中国传统文化有关专业的学者，其思想依据大多仍是“欧洲中心主义”。绝大多数人以现代欧美的价值观为基准，在中国寻找“欧美的影子”，找到了认为是进步，找不到就认为是落后，批判一通。这不仅限于教育，在科学、技术几乎所有领域中都是如此。有人作出估评：“在大众的层面上，所谓的‘传统’多半已被现代化侵蚀；在所谓‘精英’层面，强调传统总是隐含着与西方急切对话的心

① 池田大作、奥锐里欧·贝恰：《二十一世纪的警钟》，135 页，北京，中国国际广播出版社，1988。

② 赵沅：《重视中国民族音乐，提高民族自信》，载《北京师范大学学报（社会科学版）》，1994（4），23 页。

③ 王宁：《谈当代的传统文化教育》，载《北京师范大学学报（社会科学版）》，1994（4），59 页。

态。……只有渴求西方的认同，才会过分强调文化的‘民族性’……（这是）被西方拖着跑的后殖民主义文化。”^①后一句话刻画出部分科技“精英”层面的心态。因此，一些人把本世纪以来的文化历程评价为“东西方文化交融的道路”是不符合现实的，应该是西方文化基本上“吞并”了传统文化。目前中国多数知识分子的思想特征是：一方面轻视、否定自己的传统；另一方面即使对传统有所肯定，也是在西方理论概念认可的情况下才敢于肯定，还要加一个“原始的、朴素的、封建的”尾巴，抱有强烈的戒心和批判意识。这种态度与西方人士对东方文化态度一模一样。这能称为“中西文化”交融状态吗？

现在流行的东西大多是来自西方的：礼节上，作揖已改为握手；服饰上，中服改为西服，布鞋改为皮鞋、胶鞋；过生日，寿桃改为蛋糕加蜡烛；文化娱乐，流行歌曲、西方电视片及电影充斥了荧屏、电影院，而民间曲艺如评弹、京韵大鼓等则少人问津。有一段时间，有人建议把京剧、国画统统取消。据友人说，美国中学有两节课专门介绍孔子，而作为孔子故乡的中国的中小学却没有一课专讲孔子。日本文部省有规定，小学生必须定期去看“歌舞伎”，而中国的教育大纲却没有任何规定要学生去看传统戏曲和歌舞。实际上，经过 20 世纪整整 100 年的“西风东渐”，当代中国已是西方文化占统治地位。每个中国人只要认真想一想，都会承认这一事实。目前，就剩下这么一点可怜传统文化，但一些人还在大声疾呼，把弘扬传统文化的观点痛斥为“复古”、“守旧”。这更说明，全盘西化论的鼓吹者从优胜劣汰角度

^① 陈晓明：《反激进与当代知识分子的历史境遇》，载《东方》，1994（1），14 页。

出发，不彻底消灭中国传统文化是不会罢休的。

从当今世界的现状来看，西方文化一统天下的局面亦已基本形成。如 100 多个发展中国家的主要领导人和重要官员，其中绝大多数人是从西方发达国家（或苏联等）留学回国的。他们不仅学习先进的科学技术，还学习西方的思想文化，所以他们在自己国家贯彻推行的，基本上是西方的一套。这些国家的教育制度亦已基本西化。

西方文化一统天下局面是如何形成的？这是由于当代经济走向世界化，西方发达国家的现代化经验铸成的模式风行全世界……当西方现代化经济被认同而行使其霸权走向世界化时，西方的政治和文化也就成为霸权政治和霸权文化而走向世界，迫使发展中国家在接收西方现代化经济的同时接收西方政治和西方文化^①。西方文化的一统天下是与经济世界化密切地联系在一起的。19 世纪的欧洲殖民主义和 20 世纪的美国霸权曾把西方文化扩展到世界上许多地方。随着发展中国家经济不断地发展，这种西方文化的扩展亦不断地进行着。

从“和实生物，同则不继”的观念出发，这种状态是不利于中国健康发展，也不利于世界健康发展的。实际上，西方文化“一言堂”的现象已经造成了地球与人类的严重危机。

3. 文明的冲突和互补

20 世纪下半叶以来，发展中国家取得了政治和军事上的独立，经济上亦有一定的发展。它们要发展自己的传统文化，势必要与西方文化发生冲突与碰撞。冲突是客观存在的，是不可避免

^① 吴富恒等：《面临挑战的文化建设》，载《文史哲》，1994（4），4～5 页。

的。

奈斯比特等指出：生活方式世界化与文化形式民族化是 20 世纪 90 年代世界发展的十大趋势之一。他们认为：“尽管我们的生活方式日益同一，但仍然存在一股明显的强大逆流；一股反对单调一致的反冲力、一种保存自己独特文化和语言的愿望、一种抵制外来影响的情绪。”^①“面对着同一化的发展，人们都在极力保持他们在宗教、文化、民族、语言和种族上的特色”^②。

（1）文明的冲突

由一种文化独霸天下变成各民族文化共同繁荣的百花齐放、百家争鸣的局面，显然会发生矛盾和冲突。

美国哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿（S. P. Huntington）在 1993 年发表了《文明的冲突？》一文，把文明冲突问题提高到全球政治战略高度水平进行探讨^③，引起了广泛的关注。

首先他解释了文化与文明之间的关系。文明是一个文化单位。乡村、区域、族群、民族、教派等等，都各有不同程度的文化差异。文明是人类文化最高层次的组合，也是人类文化认同的最广领域。因此，阿拉伯、中国与西方就构成了不同的文明。文明可能包含几个民族国家，如西方文明包含欧洲和北美洲，伊斯兰文明则包含阿拉伯、土耳其语族和马来语族。

亨廷顿认为：冷战结束后，国际政治已迈出西方阶段，重心

① [美] 约翰·奈斯比特等：《90 年代世界发展十大趋势》，119 页，北京，中国经济出版社，1992。

② 同上，151 页。

③ 亨廷顿：《文明的冲突？》，载香港《二十一世纪》，1993（10），5～21 页。

转到西方与非西方文明，以及非西方文明彼此间的相互作用。一方面，西方正处于权力高峰，但与此同时（又或许是前者的结果），又可以看到非西方文化正在出现回归根源的现象。过去，非西方社会精英通常与西方有深厚渊源，可是，这种情况现在改变了，开始了精英分子的非西方化与本土化。

未来全球的主导冲突将发生在不同文明的民族和集团之间。文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中，民族国家仍会举足轻重，但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间，“文明的冲突将左右全球政治，文明之间的断层线将成为未来的战斗线，文明的冲突是近代世界冲突演化的最新阶段”。^① 文明的差异确实明显存在，而且文明的意识正与日俱增：文明的冲突将会取代意识形态与其他形式的冲突而成为世界上最主要的冲突形式。“最重要的是，西方倡议民主与自由主义为普遍价值。维持其军事优势与促进其经济利益的种种努力，最终激起其他文明的负面反应”^②。

当代西方文化建立在强大的经济基础之上，其核心是科学技术。现代科学技术是在反对中世纪神权统治中产生、发展起来，它促进了社会的迅速发展。假如现代科技基本上是完美的，那么中西文化冲突的结果是中国传统文化进一步衰亡。但是，由于科学技术是在心物二分观念的基础上发展起来的，至今已暴露了它自身存在着一些具根本性的缺陷，造成了人与人、人与自然的严重对抗，破坏环境，破坏生态平衡，有导致人类社会崩溃的危

① 亨廷顿：《文明的冲突？》，载香港《二十一世纪》，1993（10），5页。

② 同上，9页。

险。西方文化的核心是科学技术的一些基本观念。现在，西方发达国家在许多方面产生了麻烦，一些学者追根究底，自然亦追到科学技术的一些基本观念、基本理论上。来自西方内部的批评运动正在蓬勃兴起，有人对原来认为是正确的理论和方法的主要观点提出挑战。如后结构主义、解释学、生态伦理等。由此可见，冲突不仅发生在不同文化之间，亦发生在西方文化内部。

联合国教科文组织（UNESCO）在 1989 年 9 月于加拿大温哥华召开了“21 世纪科学与文化：生存的计划”国际研讨会。会后发表了一项由与会科学家签名的宣言——关于 21 世纪生存的温哥华宣言^①。宣言认为：产生危及人类的生存危机的根本原因，在于科学上的进步。它们以一种传统机械论的方式归纳展示宇宙，并赋予人类一种驾驭大自然的能力，因而改变了对人的价值观念。同时，作为先前各种文化基础的价值观尽遭遗弃，从而忽略人类其他方面，造成了对人的概念上的贫乏，形成了那种把人看做为机器零件的平庸思想。宣言提出：目前人类在这个星球上所处的危急局势要求有一个新的不同文化为根基，要有面向未来的观念，要探索能使人在与环境的和谐中生存下来的一种未来的模式。……还必须将科学与文化结合成一体。如果我们不能引导科学和技术朝着满足基本需要的方向发展，则信息学、生物技术及遗传工程诸方面的进展将会对未来人类的生活产生无可挽回的不良影响^②。

高精尖技术的出现，一方面带来了社会进步，另一方面也需

① 参见徐道一：《走向生态伦理——记“科学与文化”第二次国际会议》，载《自然辩证法研究》，1992（10），70 页。

② 同上，71 页。

要一个合理的伦理准则，即使它们的发展不会对人类和自然带来意料不到的损害。这也就是说，仅仅是科技本身是不够的，还需要有伦理道德的制约。后者在西方文化中是缺乏的，但在许多传统文化中却是一再被强调的。

从 1986 年开始，联合国教科文组织已召开了三次科学与文化学术会议，强调在应用科学和技术解决地区和全球性问题时，必须注意科学与传统的关系、社会和谐和国际理解，要求尊重文化多样性。

因此中西文化冲突的实质是要改变当前西方文化一统天下的基本格局，发扬传统文化的精华，从而达到文化多样性，这样才会有利于人类社会的持续发展。

亨廷顿认为：伊斯兰世界与西方世界各自都将他们的关系视为文明的冲突。冲突的焦点将发生在西方与几个伊斯兰——儒家国家之间。他把儒家文明看成是冲突的根源之一，显然是出于无知，这是由于他从西方文明角度来看儒家文明。实际上，冲突的根源主要在于西方文明强调的斗争性和扩张性。

从中国传统文化角度来看，当前西方文化一统天下的局面是不利于人类社会长久发展的。在这一特殊情况下，当前文明的冲突是一好事，有利于形成文化多样性。但这不是说文明冲突越大越好，也不是说文明冲突要永远继续下去。当前，文明冲突是客观上已经存在的了，在 21 世纪相当长的一段时期还会继续存在。

（2）文化的互补

世界未来发展的基本趋势是多元化、多极化。在文化方面亦必然是文化多样性、文明多样性。亨廷顿对 21 世纪文明冲突的预测结果是：在可见的将来，不会有普世的文明，有的只是一个

包含不同文明的世界，而其中的每一个文明都得学习与其他文明共存。在涉及文明的政治中，非西方文明不再是西方殖民主义下的附庸，而是像西方一样成为推动、塑造历史的力量^①。尽管他对非西方文明（尤其是中国）的议论有许多与事实相差很远，但从战略的高度，他已不得不承认西方文化以外的文化正在发展，并将成为不可抗拒的一股力量。

保护生物多样性已成为人类共识。保护和促进文化多样性亦是十分重要的，需要大力宣传和提倡。这是因为文化多样性包含了人类在对待环境方面积累下来的丰富经验。各种文化和传统已建立了与它们所在环境与生态系统的长时期的平衡，可以提供其人民所需要的生态伦理的重要内容。

1993年8月在莫斯科召开的第19届世界哲学大会，有人认为“汲取东方文明中的积极因素以克服西方文明的弊端是这次大会表现出来的一种倾向”^②。亨廷顿预测的结论是文明多样化的存在与和谐共处。文化有差异，但并不是说各种不同的文化之间是相互排斥的。沟口雄三亦提倡多元化的文化观：所有的民族具有各自独特的历史文化，在具有悠久历史的民族的历史中必然有其独特的发展途径^③。有不同的特点才值得互相学习，才有可能进一步提高。

中国传统文化建立在人与自然协调发展的基础上。它从整体

① 亨廷顿：《文明的冲突？》，载香港《二十一世纪》，1993（10），6页、21页。

② 韩庆祥：《世纪之交的哲学和人类——第19届世界哲学大会简介》，载《哲学动态》，1993（11），7页。

③ [日] 沟口雄三：《儒学在未来世界文化中的位置》，载《东方》，1995（2），80页。

上来把握人、万物和天地之间的关系，即“天人合一”观念，发展了一套与西方科学观念有很大差别的自然观、发展观。这种发展观认为：多种事物的协调才能使事物长久地发展，相同事物在一起（单个或少数事物）是短命的。从“和实生物”的角度来看，通过文明的冲突，发展了文化多样性，这是一件大好事。

在文化多样性形成之后，如果协调得好，即达到“和”的状态，则不同文化可以取长补短，起到互补作用。西方文明可克服其存在的缺陷，中国传统文化亦可改进其落后的一面，达到“和实生物”的理想境界。

中国文化是与西方文化截然不同的文化体系。“西方崇尚实，中国崇尚虚；西方崇尚体，中国崇尚气；西方崇尚质，中国崇尚用；西方崇尚形，中国崇尚象；西方显示阳性特征，中国显示阴性特征”^①。根据《周易》的观点，如果这两者能互补，则可能会迸发出十分伟大的动力，把人类事业推向一个新的高度。

东亚在经济上的崛起已初步表明了“和实生物”的作用。俞新天认为：本世纪60年代初，世界上大多数社会科学家均断定儒家思想与现代化不相容，推论东亚经济很难起飞。但是，东亚和中国经济快速发展的事实否定了这种论断。当前许多人已经开始把儒家的价值观看成是东亚经济增长的内在动力之一^②。具有深刻内涵的中国、东亚文化将会对人类精神的更新作出重要贡献。

① 刘长林：《“和实生物”与中国文化的未来》，载《孔子研究》，1996（3），100页。

② 《东亚文化：现代人类精神复兴的源泉》，载《社会科学报》，第1版，1996.5.2。

奈斯比特作为一个美国人对于正在兴起的东方文化十分敏感。他认为：这个世界正朝东方化的方向发展。在全世界范围内，西方依然重要，但绝无力量控制、垄断全世界。亚洲的崛起首先是经济实力的增长，随之而来的将是政治势力的扩张和文化影响力的渗透。全面承认并且接近东方的时代已经到来了。他引用一个日本人的话：“东方人总对西方充满兴趣，而西方人对东方也是一样。我们发现越是有别于我们的东西就越具有吸引力。”马郭志清这个被称作“香港第一夫人”的女人，正在通过她1亿美元规模的“时装王国”将东方时尚带入西方^①。

由此看来，中国文化与西方文化（大体上也就是传统文化与科学技术）的冲突和互补是21世纪的主旋律。在冲破了“西方中心主义”的束缚后，中国文化必将有一个突飞猛进的发展。

总之，21世纪应该是民族、国家、经济、文化多样化格局迅速发展和完善的世纪。我们没必要去比较各种文明的孰优孰劣，它们是不同的环境、历史下产生的不同类型，对人类今后的发展都有可能作出重要贡献。贝恰明智地提出：“我们要主动接受文化的多样性，来代替现在为我们所赞赏的文化上的自高自大，和对外部人的不信任。当互相理解与宽容的精神得到发扬时，世界才能产生新的气氛，我们才能较为容易解决共同的问题复合体。”^②

① [美] 约翰·奈斯比特：《亚洲大趋势》，245页、246页、262页、263页，北京，外文出版社、经济日报出版社、上海远东出版社，1996。

② 池田大作、奥德里欧·贝恰：《二十一世纪的警钟》，136页，北京，中国国际广播出版社，1988。

4. 和为贵

《论语·学而》：“礼之用，和为贵。”贵“和”贱“同”是孔子思想中一个重要组成部分。他把“和”的重要性提到很高的地位，把“和”看成人和物的重要德性之一。《周礼·地官·大司徒》：“天德：知、仁、圣、义、忠、和。”《春秋繁露·循天之道》：“德莫大于和。”古人将人和与天时、地利并列，作为事业或行为成功的三要素之一。《孟子·公孙丑下》：“天时不如地利、地利不如人和。”突出了“人和”在社会发展中的决定性作用。从国家和世界的范围来看，“人和”就是和平。当前，各国人民都把世界和平放在人类社会未来发展的首位，这与中国古代“和为贵”的观念是相似的。

(1) 和平

从“和实生物”观念出发，把和平看做是人类社会追求的理想境界。前已提及，对“和平”有两种不同理解。一种是把“和平”仅仅理解为“没有战争”，那是比较狭隘的，也是不能持久的。这个涵义可能是依据英文的“peace”转译过来的。另一种是《周易》中的“和平”概念，它要广泛得多。前述的《周易·彖传·乾》“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”，通过“太和”，能达到万国安宁。《周易·乾》用九爻辞“见群龙无首，吉”。这里，可把“群龙无首”理解为多样性的统一，即“和”。《周易·文言传·乾》：“乾元用九，天下治也。”讲的是通过“和”，可达到治理天下的目的。《周易·彖传·咸》中，把“和平”与天地之间的“万物化生”相提并论，显得眼界要广阔得多，深远得多，是从积极的角度来消除发生战争的根源。战争的根源来自于分歧、对立、对抗、矛盾、斗争。当各种事物之间的矛盾尖锐化，走到极端，往往就要通过战争来解决

争端。战争是一方或双方傲慢、利己主义、互不信任及过分信任武力的结果。如果人与人之间能互相沟通（即《周易·彖传·咸》的“感”），各种事物都能各得其所，和睦相处（即《周易·文言传·乾》中的“各正性命”），这样的“和平”境界是不会发生战争的。上述《周易》中“和平”一词，从上下文来看，与战争并无直接联系。我国首先提出“和平共处五项原则”，“和平共处”中的“和平”就不能仅作为“非战争”的涵义理解，而是“多样性统一”的“和”观念在外交领域中的现代应用。

在西方，有些学者亦提出过对和平的广义理解的问题。如贝恰认为：“和平是一种无形的价值，是心灵与精神富有文化教养的一种状态。”“和平是民众之间相互理解、宽容、尊敬、团结自然带来的成果，它只能从民众的内心里萌生。”^① 莫蒂默·艾德勒说：“全世界必须认识到，和平不仅仅是某种消极状态，即没有战争。和平作为一种积极状态指的是每个人和每个民族都能够通过法律和对话，而不是武力来解决他们的一切问题、他们的一切冲突。”^② 当前流行的“对话”一词与《周易》中的“感”字有相通之处，但后者的涵义似乎更深刻一些。

汤因比早已指出：“恐怕可以说正是中国肩负着不止给半个世界而且给整个世界带来政治统一与和平的命运。”^③ 这“恐怕”是因为中国文化中有着关于“和”、“和平”、“和实生物”一系列

① 池田大作、奥锐里欧·贝恰：《二十一世纪的警钟》，118～119页，北京，中国国际广播出版社，1988。

② 转引自罗斯华滋·古德：《二十一世纪的世界》，11页，北京，社会科学文献出版社，1991。

③ 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，289页，北京，国际文化出版公司，1985。

深刻的认识的传统。

在 21 世纪，如果能把和平的深刻涵义广泛宣传，使之家喻户晓，则或可以减少国家、地区、民族之间的纠纷和战争，世界就会多一些繁荣和进步。

（2）亲和相处

《周易》和先秦关于“和”的论述是在 2000 多年前提出的，这些论述在中国传统文化中发挥了重要作用，对各个方面产生了深刻的影响。北京的故宫在贯通南北的中轴线上有三大殿以“和”命名：太和殿、保和殿、中和殿，还有一个太和门。其他以“和”命名的尚有永和宫、体和殿等建筑。此外，北京还有颐和园、雍和宫等名胜。这些名称体现了封建统治者对“和”观念的重视。

中国古代提倡的许多美德可在 21 世纪加以发扬。如父子之间父慈子孝，夫妻之间相敬如宾，以及尊老爱幼、兄友弟恭等等，都是“和”的精神的具体体现。儒家主张上下“和敬”，邻里“和顺”，家庭“和亲”，与当前社会上人际关系冷漠、家庭解体、老人失养、儿童失教等现象形成鲜明对照。

从“和为贵”角度看“一国两制”政策也就很容易理解了。大陆与港、澳、台都各有优点，是多样性。如从“优胜劣汰”的观念出发，非要争个谁优谁劣，那就要引起争吵，甚至战争。如果能联合起来，则中华民族的振兴指日可待。和则两利，斗则两伤。两制共存，和平统一，走“和为贵”的道路是上策。

“和”的状态在自然界、社会和人体是广泛存在的。万物得“和”而生，因“和”而长，赖“和”以存。中国人欣赏旭日高照、天高气爽、云淡风清、高山流水、鸟语花香、月明星稀、花木茂盛等万物和谐相处的情景，这是自然界的“和”；对社会来

说则表现为国家政局稳定、经济繁荣，人民安居乐业、友爱互助，家庭和睦、邻里友好，人人有“四海之内皆兄弟也”的宽容博爱胸怀，通过和平共处、和平竞赛，各扬其长，互补互济；对于人体来说则是五脏六腑功能协调，四肢百骸配合完好，身心安泰。

因此，一身“和”则一身健，一家“和”则一家安（家“和”万事兴），一国“和”则一国强，全球“和”则世界太平。失“和”则争，失“和”则病，失“和”终亡^①。因此“和”而谐，“和”而睦，“和”而长。

这种亲和相处的局面不是一种权宜之计，并无其他利己目的，而是源自于“和实生物”的宇宙观、自然观、人生观，是发自内心的，出自真实的人性本能的。发扬“和”的精义，可使中华民族有较强的民族凝聚力，在对待事物的处理上有较强的整体和宏观观念；可使世界上近 200 个国家和地区、1000 个民族在 21 世纪有可能在地球上多元协和共存，和平共处，和平竞赛。

5. 巧者和之

“和实生物”的理念广泛影响到中国传统技术的许多领域。华觉明对这方面进行了深入的探讨^②。

(1) 弓箭

《周礼·考工记》记述了各种古代技术的情况，体现了综合、整体的思维特征，强调了“和”的作用，认为只有“和”，才能

^① 林伯野：《常致中和、善处人安》，载《人天科学研究》，1993（5），26 页。

^② 见华觉明：《“和”的哲学——从中西冶金技术差异看中国文化》，载《二十一世纪》，1996（10），85～96 页。

得到良好的技术效果。如在此书中有“轮人为轮……三材既具，巧者和之”^①的记载，说明制造车轮，需要使用三种木材，分别用于轮毂、轮辐、轮缘的不同部分。需要有技巧好的人把它很好地装配在一起。“弓人为弓……六材既聚，巧者和之”^②。六材指干、角、筋、胶、丝、漆。弓在使用前需要调试，故有“和弓”的记载。银雀山汉墓出土竹简《孙臆兵法·兵情》：“弩张柄不正，偏强偏弱而不和，其两洋之送矢也不壹，矢虽轻重得，前后适，犹不中。”^③为了使箭能中的，要把弓、箭的各部分都调整到互相配合的最佳状态，才能达到理想的效果。

（2）炼铁技术

在冶炼技术方面中国古代是较为先进的。有考古资料表明中国在约公元前8世纪的西周晚期已能冶铸生铁。据李约瑟考证，我们古代的铸铁技术较西方要领先约11个世纪。其中广泛应用了“和实生物”的思想。

《盐铁论·水旱》：“家人合会，徧于日而勤于用，铁力不销链，坚柔不和。”铁的质地过于脆硬或过于柔软，都不理想，用“不和”（或“乖”）来描述。冶铁技术希望能化“乖”为“和”。生铁性质较脆，熟铁的含碳量很低，但很柔软，容易弯曲变形，不耐磨损。把生铁与熟铁搀和在一起（将生铁片放于屈盘的熟铁条上），通过高温熔融，并在冶炼过程中反复锻锤，使高碳的生铁和低碳的熟铁合炼成为碳分较均匀、合宜的灌钢。这一工艺在

① 见华觉明：《“和”的哲学——从中西冶金技术差异看中国文化》，载《二十一世纪》，1996（10），88页、89页。

② 同上。

③ 同上。

《天工开物·五金》中被称为“生熟相和，炼成则刚”。就合金配制而言，《考工记》中的“齐”（即剂），就为和剂，意指不同金属原料按一定比例相和而成为合金^①。

（3）疾病诊治

中医理论很重视多样性统一的概念，认为人是具“中和之气以生”。人身健康，称为安和，有病则为身体某些部分不通畅，盛衰不当，称为“欠和”、“不和”。名医张介宾：“阴阳上气，最不宜偏，不偏则气和而生物，偏则气乖而杀物。”（《类经附翼》卷三《大宝论》）在诊治疾病时，古时“以五味、五谷、五药养其病，以五气、五声、五色视其死生，两之以九窍之变，参之以九藏之动”^②。用药时必须“刚柔相剂，佐使合宜”，才能取效。严用和认为：“既欲用一刚剂专而易效，须当用一柔剂以制其刚，庶几刚柔相剂，不特取效之速，亦后使无后患。”（《剂生方》卷一《补益》，四库全书本）

张介宾提出“和略”概念。他说：“和略：和方之制，和其不和者也。凡病兼虚者，补而和之；兼滞者，行而和之；兼寒者，温而和之；兼热者，凉而和之。和之为义，广矣。”（《景岳全书》卷五十《八阵·新方八略》，四库全书本）

在开药方时亦要综合考虑许多因素，使其各得其位，发挥各自作用。古时有“药用一君、二臣、三佐、五使”之说。“经方者，本草石之寒湿，量疾病之浅深，假药味之滋，因气感之宜，

① 见华觉明：《“和”的哲学——从中西冶金技术差异看中国文化》，载《二十一世纪》，1996（10），88页。

② 林尹：《周礼今注今译》，46页，北京，书目文献出版社，1985。

辨五苦六辛，致水火之齐，以通闭解结，反之于平”^①。中药方充分体现了多样性统一，使既能治病，又少副作用。在中药制造过程中亦应用多种方式，如烹、蒸、煮、煎、炒等，使各种药性能充分发挥作用。

金元时期，医学上出现了百家争鸣的局面，使医学理论得到进一步发展。主要有金元四大家，他们各自独树一帜，从实践中总结出的理论系统和施治方法，丰富了古代医学遗产。

中医在基本理论、疾病诊断及用药治疗等方面，无不贯穿着“和”的理论观念。

(4) 烹调

世界公认，中国的烹调术是首屈一指的。它能达到这一境界，与几千年来把“和”作为重要指导思想有密切关系。

在本章开始时已提及，史伯论述“和五味以调口”。晏子在论述“和”时，举“和如羹焉”为例，从理论上阐明“和”与“同”之根本差别。《周礼·天官冢宰》：“内饔掌王及后、世子膳羞之割烹煎和之事。”《吕氏春秋·去私》：“庖人调和而食之。”表明古人在论述烹调时，把“和”作为一个重要的环节。华觉明认为：中国烹调之特色应为质、形、色、香、味五者之和。从开始选择食物品类，到烹、蒸、煮、煎、炒等，乃至配合成菜肴，无不贯穿着“和”的理念^②。

华觉明认为：中国传统技术观是一种有机、整体和综合的技术观。它以“和”为理念，采取“和”的方式与手段，达到

① 《汉书·艺文志》，1778页，北京，中华书局，1975。

② 见华觉明：《“和”的哲学——从中西冶金技术差异看中国文化》，载《二十一世纪》，1996（10），85页、87页、93页。

“和”的目的。人与技术之和是物役于人，而不是人役于物。“和”这个词相当准确、明白地表达了这种技术观的本质。因此，中国古代技术观的中心是一个“和”字。

刘长林指出：“和实生物”更直接成为阴阳五行学说的理论基础，因而在相当大的程度上决定了中国古代科学技术的发展方向。众多发明创造……可以说都是在“和实生物”的思想指导下产生的^①。

总之，“和”的潜在价值很多。杨小川等把“和”作为华夏文化的超稳定系统的核心。在人类历史上，从没有一个多民族国家能够维持两千年之久而依然存在，这一点，中国人是做到了。在古代，能将支离破碎的地方势力与中央权力“和合”起来，将不同地域、信仰、习俗的民族“统一”起来，这不能不说是一个奇迹^②。由此可以推论，“和”的理念在 21 世纪将大有用武之地。有人说：“思想家曾用‘信仰的时代’、‘冒险的时代’、‘分析的时代’等语言来表示不同时代人类精神的特征。也许，21 世纪应该是‘和’的时代。”^③ 发扬和宣传《周易》中“和”的基本涵义，肯定对形成“和”的时代是十分必要的。“和”这一体现着东方思想体系的灵魂，看来将具有更为深广、更为现实的政治、经济、文化的理论和实际意义，必须认真地对待。

① 刘长林：《“和实生物”与中国文化的未来》，载《孔子研究》，1996（3），93 页。

② 杨小川、邓志辉：《“和”：华夏文化的超稳定系统》，载《暨南学报（哲学社会科学）》，1993 年，第 13 卷，第 3 期，38 页。

③ 曾庆榴、陈创生：《“和”的文化意蕴及其现代价值》，载《学术研究》，1995（1），64 页。

六、持续发展

和平与发展是 21 世纪世界的两大主题。人类不仅要和平，而且要不断地发展。不能光是少数国家短期迅速发展，而是要寻求大多数国家、民族能够长期持续发展的道路，如此才能真正达到《周易》中提及的“太和”的理想状态。当今的人类社会，生产力的发展越来越快，个体和集团的本事越来越大，人类征服和改变大自然的能力越来越强，人类相互争夺的手段越来越高。在这种形势下，如何保持人类社会的持续稳定发展，如何减少乃至避免大自然对人类的报复，如何减少乃至避免人类社会发展给人类本身带来的灾难，已成为人们普遍关注的大问题。这也是 21

世纪人类面临的最主要问题。

古代世界有许多文明，如美索不达米亚文明、埃及文明、印度文明、玛雅文明，都在经历过一定时间的兴盛后衰落下来，有的甚至已经消亡。惟独中国有 5000 年绵延不断的文明历史。不仅如此，中国还有 2000 多年的封建社会持续发展的历史，这在世界上亦是独一无二的。中国在鸦片战争前的 2000 年中，社会发展一直在世界上居于前列，经久不衰，应是持续发展的一个范例。中国古人强调的“长治久安”在实践上确实也做到了。这与古人把《周易》作为众经之首，崇尚“变”、“阴阳”、“中”、“和”的基本概念有关，进一步亦与“天地人三才之道”的理论概念有关。

《周易》本身亦是一本已传播了 2000 多年的经典著作，至今仍有许多人进行研究。认真研究《周易》和在它的指导思想下中华文明几千年历史的丰富实践经验，有可能对中国在 21 世纪如何走持续发展道路提供许多有益的启示。

（一）天地人

在客观世界中最大、最常见的现象是苍天与大地。人生存于天地之间，这是一个最基本的客观存在。那么人与天地之间的关系是怎样的呢？《周易》是第一本系统论述天地人三才之道的著作，对这个问题作出了明确的回答。

《周易》的经卦中三爻分别指天地人三才，别卦中六爻，相

邻两爻为一对，三对分别指天地人^①。《周易·彖传·乾》：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。”天以云的流动、雨的降落作为标志之一。《周易·彖传·贲》：“观乎天文，以察时变。”通过观察天上日、月、星辰的更替，来了解四季的变化。这里的“天”是自然的天，与西方创造世界的上帝是完全不同的。在周朝以后的中国古代哲学的发展过程中，自然的天是“天”的最主要涵义。

1. 三才之道

《周易》正确地解释了天地人三者的生成顺序。《周易·序卦传》：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼仪有所错。”这一段明确地提出先有天地，后有万物。万物有雌雄，在人称为男女。因此，这里的男女代表人类出现于万物之后。人类形成了家庭（以夫妇来代表），又出现了国家（以君臣来代表），然后建立了制度（礼仪）。《周易·系辞下传》：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。”万物的化生与天地有密切关系。《周易》用简练的语言，叙述了地球发展的历史、人类的出现和社会发展的历史，也说明了人类与天地、万物的正确关系。

《周易·系辞下传》：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六；六者非它也，三才之道也。”论述了天道、地道、人道为三才之道。才是指本质，三才是三方面具有实质的内容。《周易·说卦传》：“昔者圣人之作易

^① 参见徐道一：《〈周易〉与当代自然科学》，25~26页，广州，广东教育出版社，1995。

也，将以顺性命之理。是以，立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”天道、地道、人道讲的都是客观自然的一些具根本性质的道理。

《周易·大有》上九爻辞：“自天佑之，吉，无不利。”《周易·彖传·大有》：“应乎天而时行，是以‘元亨’。”《周易·象传·大有》：“顺天休命。”《周易·系辞上传》：“《易》曰：‘自天佑之，吉，无不利。’子曰：‘佑者，助也。天之所助者，顺也。’”都是讲人要顺应天道，可以有好的结果。这里讲的是人与天道（地道）的关系。

《周易·系辞上传》：“是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。”人们应随时注意天地变化，作为征兆，用以作为行动的依据。《周易·系辞下传》：“子曰：‘乾坤其易之门邪。乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。’”后来有些学者，把这种人要顺天、则天，人与天地万物为一体的思想概称为“天人合一”思想。

《周易》将天道定义为阴阳，这在第三章中已经详细介绍了。地道为刚柔，人道为仁义。从持续发展角度来看，主要与人道有关。有关地道的论述可参见拙著《〈周易〉与当代自然科学》一书。

“立人之道，曰仁与义”，给出了中国古代人道的基本涵义。从现在来看，就是人之为人的基本所在。仁是柔和的德性，义是刚直的德行，仁义是阴阳基本观念在人性方面的具体体现。

《周易·文言传·乾》：“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。”君子通过学习来积聚学问，通过提问来解决疑点，

辨别是非，将已有的学问进行推广。在做人做事方面要将仁置诸首位。《周易·系辞下传》：“何以守位曰仁。”依靠“仁”才能得到多数人的拥护，维持住应有的地位。“理财正辞，禁民为非曰义。”用“义”来禁止一些歹徒的不法行为。

这里把“仁”、“义”作为人道的标准与孔子、孟子把仁义作为最高的道德标准的思想是一致的。《论语·颜渊》：“樊迟问仁，子曰‘爱人’。”仁的核心是“爱人”。《论语·雍也》：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”自己想做到的，亦要使人能做到。张岱年解释为：“确认自己是人，亦确认别人也是人，这是道德的一项基本原则。”^①《论语·颜渊》：“推己及人”，“己所不欲，勿施于人”。“仁”字即二人，意谓要考虑其他人，不能只顾自己。“义”在这里指思想行为符合一定的准则。孔子以义为立身之本。《论语·微子》：“君子之仕也，行其义也。”《论语·阳货》：“君子义以为上。”孔子认为，人之所以为人，在于具有仁义的德行。

孟子发展了孔子的“仁”和“义”的思想。他强调仁是人的“不忍人之心”的发展。《孟子·公孙丑上》：“人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。……惻隐之心，仁之端也。羞恶之心，义之端也。”孟子在这里把惻隐之心与“仁”联系起来，说明“仁”是人的本性。《孟子·告子上》：“人之性善也，犹水之就下也，人无有不善，水无有不下。”人性本善是与水往低处流

^① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴》，158页，北京，中国社会科学出版社，1989。

一样客观存在着的。《孟子·尽心下》：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”把“仁”与爱物联系在一起。善的最主要表现是仁。这样，与《周易》把仁义作为人道的根本标准是完全一致的了。用现在的话来说，“仁”就是讲相爱、团结和协作，“义”就是讲究道德、纪律和法律。

人是万物之一，又是万物之灵。人是从众多禽兽中脱颖而出的，但是，人究竟与禽兽的差别在哪里？人如何才能变为人、成为人呢？中国古代对这个问题有很多讨论。《周易》和孔孟论述仁义就是针对这个问题发表意见的。他们都认为仁（或孟子说的性善）是人作为人本身（先天）具有的道德意识。

在先秦，主张性恶论的荀子认为：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》），通过人与水火、草木（植物）和禽兽（动物）比较，指出人与它们的差别在于“义”。接着他进一步说：人“力不若牛，走不若马，而牛马为用何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。故序四时，载万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也”。人胜于万物，在于人能合群，合群之后又能够各自分工，再通过共同的准则而达到和，即多样性统一，这样就能够使力量统一起来，从而胜过万物。仁义是人类胜过禽兽的基本所在。

在古人看来，人之所以为人的根本原因在于有仁义的本性，人依靠群体（即集体、高水平的协作和互助）把许多人的优点集中起来，才能胜过万物，从禽兽变成人。并且在成为人后的漫长时间（现在已知有几百万年）中不断地积累和发展这一特性，故

而可以把它列为人的本性。因此，每个人都具有关心别人、爱护别人的仁义之本性。

比较之下，某些禽兽有各种自然本能在许多方面胜过人类。但是，由于它们各自为政，只顾个体发展，导致其长期停滞不前，或演化不快。人类如果不注意合群，不注意协调分工，不注意仁义准则，就可能会退化到禽兽的水平。因此，《孟子·离娄》：“人之所以异于禽兽者，几希！”从这一角度来看人道是人与其他动物的区别所在，虽然也涉及到人际关系，但是讲的是人类产生的客观实际条件。仁义是人道的根本所在，是人作为人的本性之一，这是通过人与禽兽比较来讲的。因此是和人与自然关系有关联的。

中国古代关于性善论与性恶论的讨论是很值得深思的。“人性本善”强调的是人之为人的性善的本质。现代科学证明，人是由动物（猿）演化而成，因此人亦具有“兽性”（或是“欲望”）。一些人把人由演化而带来的“兽性”作为人的本性，也即是与动物共同具有的本性。《荀子·性恶》：“人之性恶，其善者伪（人为）也。”“凡性者，天之就也”，如“好色”、“好声”、“好味”、“好利”，“从（纵）人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道。”对待欲望，不是全部去除，而是“少私寡欲”（《老子·十九章》），节制欲望，不让它无限扩张。

战国时亦有人提出性有善恶论。东汉王充在《论衡·本性》中说：“周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长，恶性，养而致之则恶长。如此，则性各有阴阳善恶，在所养焉。”董仲舒在《春秋繁露·玉杯》：“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥臞而不可

得革也。”

在整体来看，这些说法彼此之间不存在根本性矛盾。先秦诸子都承认性有善恶之存在和区分，对善恶标准的理解亦基本一致。孔孟和《周易》强调人之与禽兽的区别在于有高水平的合群性，即被称为“仁义”的准则。这是从较高层次来看人的本质问题，有利于人类社会继续向前发展的。

在后来 2000 多年历史发展中，“立人之道曰仁与义”的人道观，“性本善”的观念一直被多数人共同认可。这些观念培育了中华民族团结友爱、助人为乐、严以律己、宽以待人、舍己从人、与人为善、不念旧恶的思想作风，形成了中华民族的集体主义和爱国主义的优良传统。“像中国这样一个自古以来就人口众多、民族关系复杂的大国，一直能够较好地维护团结统一，并能够在维持中华民族繁育的社会生产过程中创造出灿烂的精神文明……这与我们的祖先有一个以仁与义为原则的人道观有直接的关系”^①。

只是进入 20 世纪，西方思想大举入侵，才把“仁义”、“性本善”思想贬为“唯心主义”，把“仁义”作为“虚伪”的代名词，用西方的“个人英雄主义”、“人类中心主义”代替原有“人道”的概念。导致“人道”概念面目全非。21 世纪应是恢复人道观的真正涵义的时候了。

2. 人与自然

在 20 世纪即将结束，21 世纪即将开始的时刻，人与自然的关系成为当前学术界的前沿课题。正确认识和处理好人与自然的

^① 梁韦弦：《论〈周易〉的“人道”观》，载《周易研究》，1995（2），61 页。

关系是人类能否持续发展的关键所在。在中国传统文化中，人与自然的关系是很明确的。《老子·二十五章》：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”人应以地为依据，地应以天为依据。中国古代的天与地大体上相当于西方概念的自然。

《周易·文言传·乾》：“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”是指人应顺应天地自然之理，不要逆，不要对立。在这种思想指导下，几千年来中国人与自然保持着亲密的关系，与天、地、山川、树木、花、草、鸟、石融化为一体。

余英时认为：“我们大概可以用‘人与天地万物为一体’来概括中国人的基本态度……两千多年来中国人大体上接收了这种看法。从这一看法出发，中国人便发展出了‘尽物之性’，‘万物并育而不相害’的精神。中国人当然也不能不开发自然资源以求生存……但‘利用’仍是‘尽物之性’，顺物之情，是尽量和天地万物协调共存，而不是征服。这是与西方近代对自然的态度截然相异之处。”^①

为什么在中国自古以来会产生“人与天地万物为一体”的自然观呢？作者认为这与中国恶劣的自然环境有关。这一环境是：西有连绵不断的高山，中西部有大片沙漠，东面濒临大海，季风和大陆性气候多变，干旱、洪涝和地震频繁发生，平原仅占很小比例。如果古人不掌握天时、地利，善待自然环境，有利于人居住的环境早已被破坏完了，早就无法在这拥挤不堪的土地生存发展了。大禹治水的故事生动地反映了人们正确地顺应自然因而取

^① 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，61页，台湾，明报出版社，1986。

得了成功。在一定意义上可以说，在上古时期人们已经体验到逆天、破坏环境的严重后果，从而认识到天地人三才之道，并概括到《周易》等经典著作中，作为中华民族的共识。

中国的“天人合一”学说有利于正确处理人与自然的关系。前些年，在一次野外地质工作中，笔者到过四川峨眉县一个农民家中，他在堂上挂了“天地国亲师”的牌位。这是传统的“天地君亲师”思想的革新。老百姓把“君”改为“国”，就可以用来为新社会服务。我认为这一口号体现了天人合一思想——人们应当像尊重国家、父母和老师一样去尊重天和地，而且后者要高于前者，这里的“天、地”指的是大自然，没有迷信色彩。

中国人对大自然的敬天、顺天、亲天的思想与西方的人类中心主义和人与自然疏远、分裂、对抗、紧张关系形成鲜明对照。许多全球性问题的根源在于近几百年来西方对人与自然关系理解上的失误。21世纪，人们应该用《周易》中天地人三才之道的思想来纠正这些失误。

(1) 以人为中心的西方文化

中国古代把人与天地万物视为一体（即《周易》中的“顺承天”）作为人对待自然的基本态度，使中国这样一个自然环境恶劣、灾害频繁发生的国家在2000多年中能持续发展。对比之下，西方奉行的是以人为中心的自然观。对人、人与自然以及善恶与中国传统文化存在根本不同的看法。

古希腊时把人看成是一个求知、求真的理性存在者。苏格拉底认为：智慧、知识即是善和美，愚昧无知即是真。亚里士多德认为：人是理性动物。公元前5世纪普罗泰戈拉认为：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在

的尺度。”^①

后来这种人类中心主义在圣经的《创世纪》中完整地表达出来：神创造天地，第一天它创造了光，从而把白天和黑夜分开；第二天创造了空气，把空气以下的水和空气以上的水分开，并把空气称为天；第三天把天下的水聚在一起，使陆地露出来，并使土地长满青草、蔬菜和树木；第四天创造出太阳、月亮和星星，以管理昼夜；第五天创造了水中的鱼和各种各样的生物，以及地上的飞鸟、昆虫、牲畜和野兽；第六天上帝按照自己的形象创造了人（亚当），并对他说：“要养生众多，遍满地面，治理大地，也要管理海里的鱼，空中的鸟和地上各样行动的动物。”这就是说，世界是上帝为了人而创造的，人不仅利用万物，而且主宰和统治万物^②。基督教认为：由于亚当违背上帝旨意偷吃禁果，人的本质被罪恶污染，在人的肉体中总是存在着走向罪恶的本性，即所谓的“原罪”，只有上帝的恩宠才能拯救人。

文艺复兴时期，反对神权政治，反对宗教压迫人性，举起了人道主义的旗帜，使人作为“个人”得到了确认，把人自身视为世界的创造者。西方的人道主义提倡关怀人、尊重人、以人为中心的世界观，反对禁欲主义，宣扬个性自由。后来具体化为“自由”、“平等”、“博爱”的口号，要求充分实现发展人的天赋的权利。人道主义特别重视人的知识能力，人才是最尊贵的。笛卡尔主张：“借助实践哲学使自己成为自然的主人和统治者。”培根提出“知识就是力量”，是用来作为征服自然的工具。这样就发展

① 转引自余谋昌：《走出人类中心主义》，载《自然辩证法研究》，1994年，第10卷，第7期，第9页。

② 同上，第8页。

成为一个以人为中心、以自然为被征服对象的科学和技术体系。自然界与人是绝然对立的，甚至是势不两立的关系。人性的解放，一方面表现为追求真理，使科技得到发展但也伤害了大自然；另一方面，则表现为对自然界无限制的掠夺、对眼前欲望的贪得无厌，使传统的伦理道德荡然无存。在西方，宗教与科学两者都助长了一种鼓励人对地球及其他生命进行无情掠夺的态度。人类中心主义成为西方的价值观的核心。

海德格尔认为：西方现代的科技基于从柏拉图到尼采的人类中心论，总是把自然事物当作可追随的、可加工的、可干涉的对象，进而看做剥削与利用的对象。在人的一切进步中贯穿着对地球与自然的毁灭，造成了当代人的无家可归^①。

科技的迅速和无节制的发展使西方的主宰自然的征服主义恶性膨胀，广泛流传，至今已造成日益严重的生态环境危机，成为危及人类生存安全的全球性问题。

“现代化”把重点放在物质生产上，使物质生活有了显著提高，但同时也破坏了许多留存下来的传统。片面强调法律作用，贬低了伦理和文化价值，造成精神生活的贫乏化、世俗化，助长了利己主义的泛滥。在尊重人的名义下把追求放纵的欲望正当化，从而招来了深深苦恼与混乱。一些人在“自由”的名义下，伤害别人，使许多人陷入不幸。有人把美国称为“自我社会”，一个只重视人的个性而忽视整体想法的社会，一切以自我为中心，非常非常重视个人，非常非常忽视“我们”（团体）。青年人追求的不再是真、善、美，而是新奇、异样、特别、紧张和

^① 转引自宋祖良：《科技史中“进步”概念质疑——海德格尔的科技观》，载《自然辩证法研究》，1994年，第10卷，第8期，第12页。

刺激。从而使人情冷漠，家庭崩溃，社会犯罪率高，吸毒泛滥，青少年思想空虚，自杀成风。这些现象不仅在西方大量存在，在中国也已到处可见。越是现代化发达的国家，这种伦理丧失、文化颓废、精神空虚的现象就表现得越明显。

心理学家弗洛姆认为：“当前西方社会尽管在物质、理智与政治上有所进展，却日益不利于精神的健康。同时，趋向于毁损个人内心安全、快乐、理性与爱的能力之基础。社会倾向于将人们变为自动机械，而日增的精神疾患则成为人类失败的代价。在狂热的追求工作与所谓欢快的刺激下隐藏了绝望。”^①

由上可见，西方人与自然关系的认识与《周易》中天地人关系的认识存在着根本性差异，前者是人主宰自然、以人为中心、肯定自我的文化，目前已显示出人与自然、人与人之间的互相冲突的严重危险，有走向崩溃的征兆。后者是人要以天地为依据，肯定群体存在的文化。在 2000 多年的时间中它使中国社会发展基本稳定；近几百年来，中国虽然衰弱，但现已复兴。在 21 世纪中它有可能纠正西方文化中的不足之处。

在对人道的理解上亦是存在着很大差别。中国的人道把仁义（爱人、爱物、集体）作为主要准则，而西方人道主义则以发展人（个人）的天赋权利为主要目标。中国的人道概念的提出要比西方早得多。中西人道的概念相差甚远，其实不宜用一个名词来表达。因此，应把 Humanism 译为人文主义为妥，不要译为人道，把人道与人文相区别开。

《周易》与人类中心主义是格格不入的。20 世纪以来，一些

^① 转引自冯之浚：《中国传统文化对后现代化社会的馈赠》，载《学术月刊》，1994（3），7 页。

人认为“仁义”的准则是压抑个性的发展、牺牲个人的自由和权利。但现在看来，西方人没有将存在于人身上的“兽性”和“人性”区别开来。人和动物都有利己性，它在一定程度上要被承认、保护，但如果完全任由它泛滥，则与禽兽有什么差别？要使人类能继续发展，对这部分“兽性”要加以适当限制，要大力发扬真正的人性，即以仁义为代表的人道，才是正确的方向。

（2）人是大自然的一部分

沿着人类中心主义道路走下去的前景大为不妙。人类自封为大自然的“主人”，把自然视为奴仆，预取预求，索要无度。随着近代科学的出现，科技作为人类“认识自然，改造自然”的工具，更使人类如虎添翼，对自然进行无情的掠夺性的开发，以至把地球在几十亿年中积累起来的资源，仅在几百年（尤其是近半个世纪）间便弄到了“捉襟见肘”、面临枯竭的境地。有人以为地球资源是取之不尽、用之不竭的，他们的生存危机感不强，认为解决资源、人口、环境等问题是未来科学技术和子孙后代的事。其实不然，要知道，地球上的多种资源（包括化石能源）都是有限的，而且有的是不可再生的，用一点就会少一点。至于水、土、气候等环境资源，破坏以后更是难以恢复。长时期以来，人们寄希望于新技术的突破，但事实证明，这只是一种幻想，而且新技术有可能是一个更大的“陷阱”。事实上，人类积累的知识 and 力量中的很大一部分已被最大限度地朝坏的方向使用。许多最重要的问题的症结都可归结到人与自然关系根本失调这一点上。因此，现在应该彻底改变主要寄希望于科技进步的这种十分有害的观点，树立人与自然的和谐相处的正确观念。

恩格斯早已说过：“不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。每一次胜利，在

第一步都确实取得了我们预期的结果，但是在第二步和第三步却有了完全不同的，出乎预料的影响，常常把第一个结果取消了。”^① 自然对人的极大的报复可能会导致人类的灭亡。

古生物学告诉我们，在地球的发展历史中，曾有许多门类的生物种曾经兴盛一时，称霸世界，但因环境条件剧变，最后趋于灭亡。与地球已存在的几十亿年相比，人类的历史充其量不过300多万年。尽管人从众多禽兽之中脱颖而出，成为万物之灵，但终究和其他物种一样，也只是一种生物。人类如果脱离自然，甚至与自然对立，其结果只能是自取灭亡。这并不是危言耸听。

这就是说，要把人类、人类社会看成是大自然的有机组成部分，人与自然的关系是互相协调的关系，而不是“主人”与“奴仆”的关系。人类有义务尊重自然界（包括生物的和非生物的），承认它们合法存在的权利和平等地位；人不得随心所欲地对自然进行掠夺和破坏。人们必须深刻认识到，人类能否长期生存下去或人类自身是否幸福，取决于能否与自然界有机地、和谐地相处。不然，人类将受到大自然的惩罚，走上自己毁灭自己的道路。

科学技术不应是纯粹经济、技术性质，应有合理的伦理导向，以防止技术的误用和滥用。目前各国采取的环境保护的种种措施开始具有类似的性质。今日的教育、科学、习惯已使人与大自然疏远隔离，人对天地的亲身体验越来越少，越来越片面。人们应日益“认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点也就

^① 恩格斯：《自然辩证法》，158页，北京，人民出版社，1971。

愈不可能存在了”^①。

同自然的协调，以及进一步正确开发人的潜在能力在当代是绝对必要的大事。人的肉体、头脑、血液、食物以及人体维持生存的最基本要素，如清新的空气，新鲜的水，适度的阳光、气候、温度和湿度等都来自自然界。从人的自然属性来说，人也是动物的一种，与动物其他种属处于平等地位。没有其他生物存在，也不会出现人类。在人出现之前，许多生物已经存在了亿万年。从这点来看，人没有傲视其他生物的任何理由，也不存在人类优越于其他物种的任何理由。人与许多细菌、病毒、植物、动物组成一个十分复杂的生态系统，更与天时、地利和人群组成更复杂的天地生人系统。人是大自然的有机组成部分，与天地息息相关。这就是《周易》中讲的“与天地合其德”的观念。

在《周易》思想熏陶下，中国人在衣、食、住、行、医、兵法、农学、建筑、艺术等方面处处体现了天地人和谐相处的情景。例如，中国古代建筑就体现了一种人和自然和谐的美。与欧洲人喜欢把庭园建成规则几何的形式不同，中国人把庭园布置成一块自然小天地，里面有天井、假山、小桥、流水、花草、树木等，使人同自然——天、地、山、川、树、草、石、水等常不分离，融为一体。与西洋画以描写人为主的取向不同，中国画刻意描绘大自然的雄伟壮丽和鬼斧神工，画中的水、石、山、树，气象万千，而人物常常处于次要地位，表现了对自然的敬畏和尊重，并把自己融于自然之中。这是一种回归自然的精神，不同于西化的“认识自然”、“改造自然”、“主宰自然”的精神。

^① 《马克思恩格斯选集》，第3卷，518页，北京，人民出版社，1972。

中国人提倡主要建筑座北面南，这种座向可使多见到阳光。中国武术提倡黎明起身，面向朝阳进行运动，认为可收到事半功倍的效果。针灸学在人身上所取的穴位名称，其中许多与山、川、地、物有关，如涌泉、尺泽、少海、天谿等，显然是象地而来，这是把人与天、地联系在一起的全息观念。

（二）回归自然

21 世纪人们应走出人工环境，更多地回归自然。《周易·系辞上传》：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”人与自然是互相依存、共同发展的。下面举几个例子来说明回归自然的必要性。

1. 蟑螂与空调生活方式

1988 年作者在美国休斯顿短期居住时，察觉到房中的蟑螂呈红色、透明，十分漂亮，但是行动迟缓，容易捕捉，这与国内蟑螂呈棕色，不透明，但是行动快速，反应灵敏，不易捕捉成鲜明对照。当时，在休斯顿的室内空调温度和户外气温几乎相同，但是仍紧闭窗户。我问房东为何不打开窗户，他回答说：这样才能防止灰尘，保持室内干净，这是空调生活所要求的。当时我就向他提出，这样的空调生活方式有缺陷，对身体可能不利。他当时不以为然。事过两月，他认为我的话有道理，并介绍我看休斯顿日报上刊登的美国军方关于新兵训练的一份研究报告，其大意是新兵（年轻，并在空调生活方式下长大）的作战能力与过去比较有显著下降。作战能力的测试必须在严酷的条件（如沙漠、丛

林、山谷、风雨、黑夜等)中进行。军方分析作战能力下降的原因,其中之一是空调生活方式。

蟑螂生活在空调环境下,室内洁净,灰尘自然减少很多。它们接触灰尘少了,体内杂质少,因而变得透明而漂亮。由于室内基本保持常温,环境变化少,比较“舒服”,外敌自然减少,于是蟑螂的行动便由快敏变为迟滞。它们一年中有好几个世代,因而其特性受空调的影响亦要快得多。人类几十年才是一代,青年在空调生活方式所产生的变化不如蟑螂那么明显,但在严格的新兵训练中却能察觉出来。美国的空调生活方式到处存在。人们在家里活动,在办公室上班,乘坐汽车等交通工具,在餐厅吃饭,甚至在健身房中运动,都是在空调方式下进行的。在空调生活方式下成长的青年一代,就像温室中的花朵一样,脱离自然,使反应动作迟缓,不能如过去那样吃苦耐劳,一些人类天赋的能力严重衰退。从而变得娇嫩脆弱,经不起风吹雨打,受不得苦难。

另一方面,住宅建筑在土地、岩石之上,从地表以下的土地和岩石中不断地往上逸出气体,其中包括具放射性的氡气。近几十年来,美国已有不少住宅被发现氡含量超过标准而不能居住。氡已成为环境污染的一大污染源。这有可能与封闭式空调生活方式有关。由于房屋长期封闭,空气不能流通,氡含量不断累积而导致超标。推而广之,现代社会其他一些生活方式都倾向于避免与大自然接触,从而造成人工的栖息环境。这种方式究竟是好是坏,我们可以从一些植物或动物在千百年来人工栽培或饲养下所产生的变化得到启示。

自从达尔文进化论被广泛接受后,人们原来都认为:各种生物在人类长时间的选择、培育下都在朝着好的方向发展,即符合人类要求的优点在不断地积累和加强。但是实际则不然。林椿研

究了近 1000 年来中国农、牧业的变化后认为，各种作物在人工栽培下“品种退化，产量变低”是近代农业生产中普遍存在和不断发生着的一种现象。近 1000 年来各种古老作物的历史亩产是今不如昔的。人工栽培的大量新品种投放到农业生产中，都只能是昙花一现般地得而复失，而自然生成的物种，总是那样的稳定，而且生命力旺盛。家养动物（如猪、狗等）的生命力在衰退，普遍存在着品种退化现象，如抗病能力、抗逆性衰退，而野生动物一般都体质健壮，生命力旺盛，耐粗食，抗病力强。越是人类精心养护的家养生物，生命力衰退的现象越严重^①。

人是生物长期演化的产物，人体是地壳物质演化的产物。人体组织，特别是血液中的元素的平均含量与地壳中的元素含量密切相关^②。这一组合是人类长期与自然协调的演化过程中形成的。在人工环境下不可能（也没有必要）制造出适合人类生存的所有组合。大自然是人类必需的而且是第一位的“营养素”的来源。人是一个开放系统，它与周围环境及天地宇宙有着密切的联系，与后者不断地进行着物质、能量和信息的交换。

由此看来，动物、植物、人都是不能脱离大自然而生存和发展的。长期生活在空调之中，使人与大自然隔离，这样的生活方式是不可取的。（当然，这并不排除在天气特别炎热的时候使用空调，使工作效率能提高）中国古代家训中强调早上起来要打开窗户，使空气流通，看来亦是正确的。

① 林椿：《从农田历史亩产变化看未来农业技术革命的必由之路》，载《农业考古》，1988（1），27～36页。

② 朱训、吕国平：《协调人与自然的关系，开拓地学探索的新领域》，载《自然辩证法研究》，1995年，第11卷，第8期，63页。

季羨林认为：“天人合一”方能拯救人类的口号是值得赞同的。他认为：东方哲学思想的基本点就是“天人合一”。“天”就是大自然，而“人”就是人类。“天人合一”就是人与大自然的合一。我们把大自然和大自然中一切动、植物都看做朋友。先要了解自然，理解自然，对自然怀着深厚的感情，然后再伸手向自然要吃、要喝、要衣、要住^①。

2. 现代社会病

由于经济与科技的畸形发展，使一些国家越富裕，人们生活水平越高，现代社会病就越严重。最突出的例子是美国。周达生等对现代社会病作了系统研究，下面简要介绍他们的研究成果^②。

一些人把美国幻想为像天堂一样，在那里疾病很少，人民生活得心满意足……事实上，在美国，现代社会病多如牛毛，人们的健康水平并不高。很多人生活的目的就是尽情行乐，寻求感官的享受，变成了感官的奴隶，从而导致吸毒成风。60年代的“性解放”、“无限制的性”运动，助长夫妻交换、婚外性关系、乱伦、同性恋、少女卖淫等行为，导致艾滋病席卷全国。享乐主义和“我”字当头，造成了许多“自创性伤害”和多种多样的社会病，以及无数的社会罪恶和经济损失。

社会上经常出现一些不知病因的疾病，威胁着很多人的安全，如高楼病、空调病等。人脱离大自然的生活方式使人的抵抗

① 季羨林：《“天人合一”方能拯救人类》，载《东方》，1993年，创刊号，6页。

② 周达生等：《现代社会病》，2~8页，上海，上海中医学院出版社，1993。

力、免疫力明显下降，生病率大大增加。医药思想又偏向于杀菌，无菌，清洁更清洁，卫生更卫生，从而形成恶性循环。由于不接触大自然，也断绝了人体所需要的一些微量元素（其中有许多是当代科学尚未了解的）的补充，从而干扰了人体生理系统的正常进行。

单纯的享乐生活并不能真正给人带来高度、持久的幸福和满足。一些美国人拥有大量的物质财富，但并没有获得最大的幸福和满足。

许多现代社会病是人们长期脱离大自然的结果。《周易·象传·乾》：“天行健，君子以自强不息”，人们要像天、地、大自然那样长久运行，自强不息，人类社会就能持续发展。

（三）持续发展的社会

现代工业生产以及它所带来的物质文明，本质上是以无限制地消耗有限资源，无控制地排泄废物和无节制地消费享受，从而严重破坏生态环境为代价的生产和消费方式。这种“高增长、高消费、高污染”的发展战略是危险的，如果继续下去，可能给人类社会带来致命的危机。美国学者莱斯特·R·布朗在1981年出版（英文版）的《建设一个持续发展的社会》中指出：世界已由增长时代转向匮乏时代。发达的现代生活、技术和产业无情地吞噬着不可再生的资源。人类沿着现有道路继续走下去，有可能使（西方）文明崩溃。因此，必须沿着另一条道路前进，彻底重新制定人口政策、经济政策等。他称这条新道路为持续发展。

在该书的开头，他举了玛雅文明崩溃的实例。玛雅人从公元前 800 年开始，不断发展了 1700 年。人口每隔 400 年翻一番，到公元 900 年达到 500 万人。然后，玛雅文明突然崩溃，在数十年的时间内人口下降到不足原来的十分之一。其原因被认为是人口压力、土壤侵蚀日益加深、耕地的地力耗损很大。布朗认为：这些因素也是当前人类面临的一些难题^①。

在 20 世纪 80 年代，“持续发展”这一概念受到联合国一些组织的重视，目前它已成为世界各国今后发展的一个主要目标，也是人类发展的奋斗目标。我国也把“可持续发展”定为一项基本国策。

1. 持续发展的涵义

持续发展是相对于快速增长概念而提出的。二次大战后，从 1950~1973 年的 24 年期间，世界经济不断地增长，年增长率平均为 4%。当时多数人的认识是工业快速增长可成为自然法则的一部分。许多人认为这种经济增长会长久地继续下去。从 1973~1996 年又是一个 24 年，西方发达国家经济困难重重，增长率下降了很多。事实证明，1950~1973 年的快速增长是一特例，而不是自然法则。少数有识之士在 70 年代已看到，经济快速发展已经严重破坏环境、破坏生态、浪费资源。西方经济可能到了“增长的极限”。

(1) 基本涵义

“联合国环境方案”中有一句寓意很深刻的话：“我们不是继承父辈的地球，而是借用了子孙的地球。”布朗引用美国科学院

^① [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，1 页，111 页，266 页，北京，科学技术文献出版社，1984。

一份报告中的看法：“我们不惜牺牲子孙后代的利益，一直在尽情地、毫无节制地耗尽化石燃料、破坏土壤肥力、破坏生态系统的平衡和曲解人类价值观念及规章制度。”^① 1987 年联合国环境与发展世界委员会在其题为《我们共同的未来》的报告中对“持续发展”（有人译为“可持续发展”）的定义为：“持续发展是这样的发展，它满足当代人的需求，而不损害后代满足他们需求的能力。”^②

这一概念的主要意思是要人们不要在这一代就把地球消耗掉，经济发展一定要和保护环境相协调，只有经济增长能在相当长时期内实现时，这种经济发展才是可取的。

由于联合国的提倡，在 20 世纪 90 年代，持续发展成为当今人类社会最为关心和迫切需要解决的问题之一。

现在一般人把持续发展理解为既能满足当代人的需求又不对后代人满足其需求能力构成危害的发展。有些人把它理解为主要是处理好保护环境、资源与经济发展之间的矛盾。这有一定道理，但不全面。

“持续发展”实际上包括了经济和文化两个方面。许多人只注意经济方面，而忽略其文化方面。在经济上要注意保护资源，节约人力物力，与资源、环境协调发展，这些方面，人们大致上已取得共识，但在文化方面则分歧尚大。

对“持续发展”概念应从更广泛的意义上理解，即“长治久

① 转引自 [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，287 页，北京，科学技术文献出版社，1984。

② 转引自孙小礼：《可持续发展与科学发展》，载《自然辩证法研究》，1995 年，第 11 卷，第 3 期，第 1 页。

安”，使自然、人类社会能较为稳定而有序地发展，不要“急功近利”。

(2) “久”与“大”

与“持续发展”观念相类似的思想在《周易》中有明确的论述。

《周易·系辞上传》：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”这里的“久”是长久的涵义。如何能长久呢？“有亲则可久”。孔颖达疏：“物既和亲，无相残害，故可久也。”（《周易正义》卷七）。朱熹认为是指有人亲近，处世就能长久，“有亲则一于内，故可久。”（《周易本义·系辞上传》）。高亨在《周易大传今注》中认为：天道为人所亲依，则可以成为永恒规律。这里的“大”是壮大、发展的涵义。孔颖达疏：“事业有功则渐可大，此二句论人法乾坤久而益大。”（《周易正义》卷七）。高亨在《周易大传今注》中认为：此指地道有生产物质之功，则可以增大其生产。《周易》把“久”作为贤人的道德，“大”作为贤人的事业。用现代的语言来表示，“久”就是持续的涵义，“大”就是发展的涵义。《周易》用乾坤的关系来表达持续和发展的对待统一关系，把它作为人类社会发展的一个总纲提出来，这与当前国际上把“持续发展”作为人类社会发展的奋斗目标的思想上基本上是一致的。

《周易》在六十四卦的许多卦的论述中强调了“久”和“大”的重要性。

《周易·恒》：“亨，无咎，利贞，利有攸往。”《周易·彖传·恒》：“恒，久也。……久于其道也。天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天，而天下化成。观其所恒，而

天地万物之情可见矣。”恒卦是专门讲“久”的道理的，列举日、月、四时季节，要立足于变化，才能有恒久。恒久为成功之本。恒久在运用中，必须把握中庸原则。《周易·象传·恒》：“九二悔亡，能久中也。”要把握中道，通权达变，当柔则柔，应刚则刚，不同的立场与条件，所应坚持的也不同。如《周易·恒》：“六五：恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。”《周易·恒》：“上六：振恒，凶。”极端坚持，反而是不好的。

《周易·象传·大壮》：“大壮，大者壮也。……大者正也。正大而天地之情可见矣。”壮大即发展、壮盛、成长、积极有为、大为强盛。强盛时必须正。只有正大，才能真正符合客观情况。大壮卦是讲发展的。在壮大发展时，往往容易过分，流于横暴，必须要具备中道的特性，同时严守正道。《周易·象传·大壮》：“九二：贞吉，以中也。”《周易·大壮》：“九三：小人用壮，君子用罔，贞厉。”小人以为强盛可用，君子则视为罗网。在强盛时如果忘乎所以，明智者必不如此做，而看到其潜在的危险。《周易·大壮》：“九三：……羝羊触藩，羸其角。”公羊过于刚猛，用头角冲撞羊圈的篱笆，处于将角陷于其中而无法摆脱的困境。《周易·大壮》：“上六：羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰则吉。”公羊角被篱笆挂住，不能进退。这象征壮大发展，持强任性，容易造成进退两难，不易恒久持续。当显露衰退的迹象时，不可再逞强冒进，不可再有积极的行动，要坐待转机，结果还是会吉祥的。

总之，处于事业发展兴旺时，要小心谨慎，不能盲动，不能越多越好。“大”必须“正”，应当坚守正确的方向；“大”必须“中”，应当把持中庸原则。

“久”与“大”的关系类似于乾与坤的对待统一关系^①。首先两者是不可分割的。片面地发展，不讲持续，是不可取的。当前广泛存在的只讲发展，不顾其环境、生态严重恶化的行为就是这种思想的表现。其次是“久”与“大”不是对立的统一，而是相互促进的对待的统一。当前许多人崇拜“发展”，兴高采烈地欢迎“指数式增长”的腾飞，其结果是带来了指数式上升的问题和困难，得到了长期停滞甚至倒退的后果。一些人把发展作为立国之本，不考虑其长期的影响。更多的人把发展与持续对立起来，认为只有发展以后才能来治理环境恶化。这种先发展（先污染）再治理的思想是把“久”与“大”对立起来。他们虽然承认保护环境的必要性，但是仍然在潜意识中把它放在次要地位。从阴阳对待统一的角度来看，“久”与“大”是紧密联系在一起，两者是同等重要的。但在一定具体情况下，可各有侧重，是动态平衡的。

（3）“变”与“常”

《周易》是强调变易的。《周易·系辞上》：“生生之谓易。”喻宇宙万物生生不息，变动不居。《周易·系辞上》：“知变化之道者，其知神之所为乎？”《周易·系辞下》：“易之为常也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”孔颖达疏：“夫易者，变化之总名，改换之殊称。”（《周易正义》）程颐：“易，变易也，随时变易以从道也。”（《易传序》）这里的变易是指客观实际，如日、月、四时，及其概括成的“道”。所以，“道”亦随客观实际的变化而变化。

^① 徐道一：《试论阴阳是对待的统一》，见朱伯崑主编：《国际易学研究》，第二辑，308～317页，北京，华夏出版社，1996。

客观实际在变易，“道”如不变化，就不能反映客观。

“久”是指人们希望的美好东西能“长治久安”。要达到这个目的就需要“通变得常”。南宋杨万里认为：“君子之学易，能通其变而得其常，极其用而执其体，是可谓善学易之书而深明易之辞，力行易之道者矣。”（《诚斋易传》）这说明了学易的根本用途为“得其常”。他又说：“易之道有体有用。其变而无常者用也，其常而不变者体也。”（《诚斋易传》）学易者对待变易，必须谨慎小心，才能掌握它。不适应环境的变化，不掌握到常道，就不能持久。当客观实际已经改变，尚坚持过时的做法，就会成为顽固、保守、僵化，结果是走向衰退，甚至消亡。

“变”、“大”是指出现新事物、新思想；“常”、“久”是保留传统有用事物，使事物能适应长时间的变化。“变”与“常”的关系涉及到高精尖与传统的关系。当前流行观念是重视新的事物，强调高精尖技术。这与西方近代科学的一些基本观念有关。从牛顿的科学观念来看，时间不是最为重要的标准，因为它信奉“自然法则”基本观念，后者与时间原点基本上无关。如果是“自然法则”，那今天做的实验结果与100年做的结果应没有根本差别。时间因素在这里是无足轻重的了。这就造成了对文化、传统忽视的理论依据。

但是，“持续发展”的提出，改变了这一基本观念。它强调了时间的特殊重要性。一些在短时间内显赫一时、极有效用的事物，如果不能在长时间内有益处，则它的优点反而变成缺点。如一些药物在治疗某些疾病时短期内见效很快，但是却带来长时期的副作用，则不会成为传统药物。“持续发展”把能否“长久”作为衡量发展好坏的首要条件。这是“持续发展”的核心所在。这与易学的“通变得常”的基本思想是相通的。

(4) 传统与新技术

从持续发展的角度来看，对“传统”的基本看法，应有所改变。许多传统事物显然是旧的，似乎是简单的、原始的，比不了新的事物效率高。但它有一个最大的优点，是经过长时间的考验，经历了许多沧桑变化，仍然能够存在（不排除其中一些亦会在新情况下消失）。它的这些优点正如坤卦的特性表现的柔顺。《周易·彖传·坤》：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”坤德是宽厚柔顺，凭自身丰富的存在缓慢流溢，是潜藏在内，默默存在，不易为人察觉的。它具有一些潜在优势，对持续发展可能会有很多启示和用处。新的、高精尖技术有许多优点，反映了乾卦的特性。但也要注意它尚未经过长时间的考验而存在的弱点，克服这些弱点才能有长久的生命力，在未来变为传统技术。昙花一现式的新东西不是人们需要的。人们曾预言自行车将要被淘汰，但直到现在自行车仍被广泛使用。尤其近年来，自行车更以其无污染、可健身、无噪音等优点重新受到重视。像石油、煤那样的能源，效率高，是一种科技产品，曾一度受到人们的钟爱。但大量使用的结果却是严重地污染了环境，况且它们数量有限，又不具再生性，故有可能将被可再生能源所代替。而薪柴是人类已用了几十万年的燃料，随着煤、石油的广泛采用，人们都认为它将要被淘汰了，但布朗却认为，薪柴作为可再生能源之一，在持续发展发展中要大力开发。

这一价值观念的转变是十分重要的。一个重要方面是涉及到对科学技术的评价。一些人不去仔细地分析科学技术中哪些概念是造成“高增长、高污染”的理论依据，不加分析地把科学技术作为实现持续发展的必不可少的条件，他们口头上在提倡持续发展，实际上是反其道而行之。应该把绿色科技、绿色经济与现有

科技、经济等的根本区别搞清楚，才能在持续发展中正确地应用科技、经济等要素。

虽然，在众多传统技术和新技术中都会有部分技术由于时间推移而被淘汰，但是相对地来看，后者被淘汰的比例可能要大一些。新技术更需要注意其持续发展的问题。另一方面对传统技术的淘汰要抱郑重态度，对它在持续发展中可能产生的贡献要充分地加以估计。

总之，持续发展强调的是时间观念，把“长期”放在发展问题的首位。“发展”意味着不断地进取，增加新的东西；“持续”意味着传统的、潜在的、不易为人察觉的东西。“持续”和“发展”的结合表示了阴阳的对待的统一，是《周易》提倡的理想境界。

《周易》中关于“久”和“大”论述就是立足于整体的角度来探讨人类社会发展的基本问题，与当前社会的奋斗目标不谋而合，殊途而同归，可见其持续的生命力，应可对人类社会 21 世纪发展作出重要贡献。

2. 持续发展社会的标志

国际上已把走持续发展道路作为今后的主要目标。但什么是持续发展社会，人们在概念上并不是很明确，或是有较大的分歧。

布朗提出一些标志：(1) 从人口增长失控转化为人口计划生育，使人口规模稳定下来；(2) 人类活动对环境的破坏程度不能超出地球的自然净化作用的能力限度。联合国提出了“具持续可能性的开发”的概念，可保护资源基础；(3) 主要能源由不可再生能源（如石油、煤等）转化为可再生能源（水力发电、太阳能、沼气利用、薪柴等），使能源永恒化；(4) 由环境掠夺型经

济体系转变为环境保护型经济体系，摒弃浪费型社会模式；(5)由以工业为主转化为工、农业均衡发展；由以大城市发展为主转化为以规模较小而广为分散的社区的发展为主。人类和工业活动范围将更为分散。人们将不再偏爱城市。

持续发展道路是人类的全新选择。这些改变涉及到人类生存的每个方面——饮食、就业、休息、价值观念、政治和文化、科学技术。相应地在一些基本概念上也要有相应的根本性变化。人类社会发展的标志决不简单是财富的增长和技术改进，而是根据它是否有利于持续发展来进行判断。

布朗谈到要克制不断增长的获得欲的问题。他写道：“出乎意料的是，有些价值观念，如获得欲和多子女欲，在过去几百万年内曾对人类生存起有积极作用。获得欲是一种特殊的人类癖好，在早期当生存范围极为狭窄的年代可能对社会有所裨益……但目前的情况正在不断改变，因此，价值观念也必须随着改变。”他引用老子的见解，指出追求物质财富乃是一种错误的目的，我们只应当追求维持生活所必需的最低限度的财富，我们的主要目标应该是精神方面的。布朗认为：按照老子的说法，如果我们把追求物质财富作为我们的最高目标，那就会导致灾难^①。

这就是人们在基本价值观念上的改变。人们不再盲目崇拜科学、技术的巨大威力，而是主张将它与社会发展、自然演化过程统一起来，使它更加有利于自然与人的协同演化。人们的生活不是追求无谓的虚荣和豪华，而趋于简朴和节俭。应该改变目前这种出于少数人的营利目的而正在广泛流行的“大量生产——大量

^① [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，280～281页，北京，科学技术文献出版社，1984。

消费——大量废物”的社会生产模式。

布朗认为：把国民生产总值作为一个国家进步的标尺也是不适合于持续发展社会的。经济目标已由人为的商品废弃转向经久耐用性。^①

总之，持续发展社会的重要标志是人与自然界的协同发展。自然界要协同发展，人类与自然要协同发展，人类社会本身也要协同发展，而不能是优胜劣汰。

（四）应用

持续发展涉及到人类社会的方方面面。下面仅就与《周易》有密切关联的几个应用方面加以论述。

1. 传统文化的价值观念

100多年来，有关中国传统文化与现代化关系的讨论一直在进行着，传统文化与现代化的矛盾一直是中国近百年来文化论争的焦点。当前占统治地位的看法是强调文化“必须经常处于更新的过程，以使其经常保持现代化的水平。正与军火和各种战争武器相同”。“传统文化中凡有利于走向现代化者，我们就加以继承和弘扬”。^②这个观点以现代化作为衡量传统文化的主要标准，

① [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，291页，北京，科学技术文献出版社，1984。

② 邓广铭：《关于传统文化与现代化问题之我见》，载《光明日报》，第8版，1996.8.3。

认为凡有利于现代化过程的才是好的，才是“精华”。顾名思义，传统从广义上是指历史上形成的东西。现代化仅仅是指当前的事情，不考虑或很少考虑子孙后代的情况。

(1) 从现代化的角度看传统文化

当前基本的事实是世界上少数国家完成了现代化，而中国却没有。一些人认为，从现代化的角度来看，传统文化是落后、陈旧的代名词，而现代化无疑是对传统的否定。但是，我们不应该忽视这样一个事实，现代化是在传统提供的背景下起步和发展的。国内外不少学者都意识到现代化不可能摒除传统而凭空建立，因而需要凭借反思的力量，使得文化传统对现代化产生更多的正价值^①。国内多数学者都认为对传统文化应该采取“批判继承”的态度，但也有许多人认为是该批判的多，可继承的少。如有人认为：“传统文化是以小生产自然经济为基础，以血缘关系为纽带，适应君主专制社会而产生、发展、停滞，乃至成为维护专制统治的八股教条、金科玉律而僵化的，并影响了社会的发展。所以，我认为传统文化，从根本上整体上说是过时了。”^②这一观点认为传统文化基本上已经没有用处了。这种看法主要是以政治、经济的功效为尺度。五四时期大多数激进的思想家都抱这种态度，抱这种观点的至今仍大有人在。还有人从传统文化能否适应现代化的角度进行了论述：“对于一个需要实现现代化的民族来说，如果没有适应现代化的需要而进行自我否定的精神，

① 陈卫平：《略谈传统与价值》，载《反思：传统与价值》，3页，上海，上海文艺出版社，1991。

② 丁守和：《温知而创新》，载《光明日报》，第8版，1996.8.3。

传统越悠久，内容越丰富，就越易成为发展的包袱。”^①“现代化的进程是对民族传统的一大挑战，现代化本身就意味着对传统的扬弃，保留全部传统就否定了现代化的任何可能性。”^②“传统文化是历史文化，是‘博物馆文化’。传统文化与现代化和未来社会是扯不上关系的。因此，对传统文化的研究，首先是一个学术问题，而不是一个应用性的问题”^③。这些观点实际上否定了传统文化在现代化中可能起的作用。他们片面强调要“扬弃传统”，“超越传统”，“从外部灌输现代意识和道德”，这是基于一种机械进化论的思想。他们自觉或不自觉地认为，现代的就一定高于传统的；历史、文明、社会、精神存在等一定在遵守着一条进化的道路向前迈进。

许多西方人认为：既然科学技术具有普遍性，那么现代化等于西化就是很自然的事情了。从“现代化”的主要内涵看，包括工业化、都市化、世俗化到普遍参与，都是以西方发达国家为标准，它的主要标志是：谋求加入国际贸易组织，并参加到国际分工体系中去，按照国际惯例约束自己的经济行为。因此，现代化必然具有较多西化特征。

从现代化的角度来看，强调市场经济，这就有意或无意地使人们主要考虑当前利益，形成“急功近利”思想，贬低了传统文化的重要意义。这种看法在目前广为流传，似乎已成为定论。

① 徐海明：《现代化与传统的变迁》，载《社会科学报》，第3版，1996.5.2。

② 同上。

③ 陈乐明：《从“西学源于中土”引出的闲话》，载《东方》，1995年(6)，37页。

在流行观念的笼罩下，西方发达国家的模式一直是被作为代表一种先进的历史运动和社会变革方向。现代化文化一直被作为中国文化的未来前景，传统文化在社会中的地位日趋低下。中国是儒家的祖国，许多年来一直被看做是具有较高文明修养的国家，可是现在社会上伦理道德已经开始沦丧到相当可悲程度。这可能与过于贬低传统文化，使伦理道德领域几乎处于空缺的状态有关。王树人指出：“中国近代以来……实质上，是用外来文化取代中土文化。也就是说，它们从根本上否定融合的道路，从而使外来文化在中土上飘来飘去。”^① 实际上，外来文化中的西方传统伦理道德观念难以为中国大多数人所理解与接受。西方一些现代化国家“进步”的代价是生态环境遭到严重破坏、不平等差距日益拉大、伦理道德严重滑坡和现代社会病态日趋严重。

当代西方的现代化过程已暴露出严重的缺陷，快速的、指数式的经济增长造成了无穷的后患。人们疯狂地追逐着物质享受，提倡物欲横流的享乐主义文化及浪费型的社会消费观念，导致道德水平急剧滑坡，对环境、生态、资源造成了严重的破坏，危及了人类的生存。那些在物质上非常富有的国家，都有为数很多的人精神颓废，使人的价值观念庸俗化。这些弊病就是在刚开始现代化建设的中国也已经明显地暴露出来。这才使人们觉醒过来，对现代化道路盲目崇拜的情况才开始有了变化。

（2）从持续发展的角度看传统文化

从持续发展的角度看传统文化，对传统文化的价值观念会有一个很大的转变。传统文化应该是人类能健康地、长期地发展的

^① 王树人：《中国文化的冲突与交融》，载《二十一世纪》，1995（3），44页。

一个十分重要的基础。

持续发展强调人与自然的和谐相处关系。中国传统文化重视正确对待自然。《周易》强调天地人三才之道。《周易·说卦》：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴曰阳，立地之道曰柔曰刚，立人之道曰仁曰义。”把传统文化仅仅归纳为阶级之间的关系，这种看法本身是片面的、机械的，忽视了中国传统文化在人与自然关系方面很多见解可应用于现在与未来。

就是在阶级社会中，除了统治者与被统治者关系之外，还存在着本阶级内人与人之间的关系问题。中国传统文化在这方面亦有许多精辟论述。上述的“立人之道曰仁曰义”的观念，把人之为人与禽兽相比较而加以论述，这亦要比仅从经济关系进行研究要广泛得多。中国传统文化可提供人类在长时期中获得的关于自然、人生的智慧和远见卓识，这是全人类的宝贵财富。当前西方现代化社会的片面发展所暴露出来的问题恰好正在自然、人生方面，这表明，不仅是从价值理性方面，就是从政治、经济方面来看也迫切需要汲取传统文化中的精华，为解决人类当前面临的危机提供有用的智慧和力量。

从价值观念的角度，传统文化的价值大体可区别为三类：一类是明显地在当代社会中有一用处、可以继承和发扬、并且是没有什么争议的，如太极拳之类；一类是明显地应被淘汰的，如妇女裹小脚之类；第三类是现在看来是无大利但亦无大害的（有人称为非精华部分）。这部分数量最多，如何正确对待，引起的争议也最多。如从上述所谓现代化的角度看，这类东西都应予以废除；但从持续发展的角度看，则应予以保留、维持。例如，本世纪上半叶，许多人认为汉字必须拼音化。现在许多人已认识到汉字有拼音文字所没有的许多优点。从现代化的角度看，汉字要拼音

化；从持续发展的角度看，汉字则应保留。之所以要保留这些东西，这是因为：1) 传统文化中的精华通常不是仅看表面就可以分辨出来的；2) 传统文化中的很多东西是经过长时间的考验和筛选才流传下来的，是久经沧桑的；能够流传下来的东西自有它流传下来的原因和理由，尽管也许在眼下的短期间内我们可能体会不到它的优点，但是随着环境的变化，时间的推移，就有可能显示出其生命力来。从人类社会持续发展的角度来看，还是不要轻易否定为好，何况它对当代社会并没有什么危害！3) 所谓“精华”或“非精华”在不同的时空条件下，其效应是不同的，可以互相转化。尤其当人类面临大的危急关头或转折时期，这种变化会很剧烈。把这些“非精华”部分保留下来，到那时也许会发生意料不到的重要作用，对人类社会的持续发展起到好的效果。

仅从现代化的角度看传统文化，容易贬低或否定传统文化的精华，但是从持续发展的角度看传统文化，则会大大重视传统文化潜在的、深藏的重要价值。这是由于文化问题与持续发展一样，也是强调长时间的概念，具有连续性的特点。传统文化的“古为今用”中的“今”不应仅理解为“现代化”，而应包涵未来在内。成中英指出：“因此，我们可以说，中国哲学中某些内容具有所谓‘超现代’（post-modern）的意义。然而，对这一点，我们必须小心地加以肯定。说中国固有哲学是‘超现代’的，这是就大处和高处说。”^①

传统文化源于过去，影响现代，贯注于未来。人们不应用

^① 成中英：《论中西哲学精神》，295页，上海，东方出版中心，1996。

“不得不”的被动姿态来面对传统文化，而应积极、主动、热情地来学习传统文化中一切富于启示性的智慧。判别传统文化的精华和糟粕应以是否有利于持续发展为准则，不应仅以现代化为依据。

(3) 中国传统文化的持续性质

中国传统文化源远流长。中国人一向注重历史，注重现实，注重文化的积累和传承。他们一向以群体和血缘为本位。正如古代《愚公移山》寓言中的愚公所讲的：我死了以后有我的儿子，儿子死了，又有孙子，子子孙孙是没有穷尽的。这种重祖宗、重子孙的信念使中国人在观察事物时常从大范围、长时间历程、高层次角度出来处理许多事物。

世界上曾有过四个文明古国，反映了古代四大文化体系。约于公元前 5000 年在埃及尼罗河流域曾有一支古老文化；于公元前 4000 年前在底格里斯河与幼发拉底河的两河流域也产生另一支古老文化。这些区域当时森林茂盛，水源丰富，土地肥沃，曾兴盛发达了一段时期。但是，由于气候变迁和人们没有正确处理短期发展与长期利益的关系，现在，那里的大多数地区已变为一片沙漠。公元前 1000 年，在欧洲诞生了希腊文化，它在中世纪曾中断了约 1000 年，到了 15 世纪的文艺复兴，才重获新生。而中国传统文化至今已有约 5000 年的历史，始终持续地发展着。在这漫长的历史过程中，它以“和实生物”的宽广胸怀，在内融合儒、墨、道、法等诸子的思想，对外容纳各种外来文化，不断地在生长发展。尽管它受到外来文化的两次重大冲击和挑战，但文化传统至今仍没有中断。第一次冲击来自东汉时由印度传入的佛教文化，经过数百年的磨合，至唐时，佛教逐渐中国化，此后，经过不断的融合过程，儒、道、佛三家和平共处，佛教已经

成为中国传统文化的一部分。第二次冲击来自近代西方文化的进入，这次冲击对中国传统文化的打击最大。展望 21 世纪，中国传统正在逐渐复苏，中西文化的碰撞、互补和交融可能成为 21 世纪的主旋律。综上所述，从世界传统文化来看，中国传统文化是惟一有最长持续性质的文化。

悠久的传统文化得力于基本文化观念。中国古代的经典著作，如《周易》、《论语》、《道德经》、《黄帝内经》、《孙子兵法》等的学术价值历数千年而不衰，至今读来仍能得到很多启示，能时时开掘出新意，具有持续的理论 and 实际意义。近几十年来国内外兴起一股“《周易》热”。杨宏声指出：本世纪 70~80 年代，国际易学研究与现代世界主流学术和文化相沟通。其中最突出的是一方面将易学研究与现代最新自然科学相结合，一方面用《周易》观念重新审视我们时代的经济、文化等领域。曾两度担任美国东西方文化中心主席的 E. 克莱恩扬，依据自己长期从事行政管理的经验和研读《易经》的体会，在 1987~1992 年间出版了五本把《易经》应用于当代社会和管理方面的书籍。美国夏威夷大学的政治学教授 R.W. 查德威克认为：《易经》与现代西方的最有创造性的管理学理论具有一致性。特别重要的是它为今日世界系统决策模型的研究奠定了实用的哲学基础^①。而中国学者陶汉章撰著的《孙子兵法概论》在国内发行了 7 万册。该著作被译成英文（书名为《孙子的战争艺术》）后，于 1987 年由纽约史特林出版社出版，两年内印了五版，被列为全美 80 年代军事理论畅销书之一。在 1992 年的海湾战争中，美国国防部大量购买此

^① 转引自杨宏声：《本土与域外——超越的〈周易〉文化》，213~214 页，上海，上海社会科学出版社，1995。

书，发给参加战争的美军将士^①。这些事例说明中国传统文化在当代世界尚有强大生命力，并没有过时。

中国传统文化特别重视知识的积累，重视文字记录，因此流传下来的历代典籍极为浩瀚，形成非常丰富、悠久的学术传统。中国有系统而完整的二十五史。在学术上，有一股强大的继承、发展前代思想的洪流。张立文把中国文明与印度文明、基督教文明作了比较，他认为：印度的思想家在超越的向往和冥思的玄想方面，有突出的表现，但历史意识不很强；古希腊、罗马的哲学家亦重冥思玄想，他们在书斋里完全用理智来思虑世界的本原、世界存在的样式等超越的问题，而完全不顾及百姓日用之学，疏于继承传统和以历史为鉴，因此，不注重历史知识的积累和承继。^② 在中国，尊重历史的根本目的是以史为鉴，就是为了能使事物长期地延续下去。

《中庸》：“继绝世，举绝国，治乱持危……”这是说，要延续已经继绝的后代，恢复早被灭亡的国家，治理混乱不堪的秩序，扶助处境危险的人们。这些措施的中心思想是要帮助弱小者渡过当前难关，使它们能延续存在下去。这有点类似于现在对待濒临绝灭的生物所采取的保护性措施。两者的出发点是相通的。

中国的自然地理条件并不理想，基本上可概括为是“七山二水一分地”，自然灾害频繁、田地面积少，气候变化大。但是自古以来，古人强调“天人合一”、人法自然的观念，使许多地区的贫瘠土壤（红土）化为肥地。四川盆地两千多年来一直被称为

① 见高殿芳：《孙子兵法在国外》，载《二十一世纪》，1995(1)，35页。

② 见张立文：《中国哲学逻辑结构论》，371～372页，北京，中国社会科学出版社，1989。

天府之国，长江三角洲、珠江三角洲一直是土地肥沃、物产丰饶的鱼米之乡，并没有发生严重衰退的现象。中国古代还建立了许多持续发展的水利工程、运河工程和采矿工程等（见下节）。

这些表明，中国传统文化确实是有利于社会的持续发展，并在中国封建社会的持续发展中作出了杰出贡献。

在 21 世纪中，如能把传统文化中有利于持续发展的经验及教训认真地总结和归纳，将会对人类的未来作出一定的贡献。持续发展可成为未来中西文化的一个重要的结合点。

2. 持续工程

中国不仅具有源远流长的传统文化、传统观念，而且还有为数不少的持续工程。下面举都江堰和自流井两例作一简介。

(1) 都江堰

四川都江堰是持续 2000 多年的大型水利工程，其效益到今日还在不断地扩大。

岷江发源于川西北高山峻岭，在灌县南部出山，陡入平地，故易淤易决，使古成都平原的水旱灾害十分严重。战国时，先有蜀王杜宇相开明“决玉垒山”分引岷江水以排除水患。此事约在公元前 320 年～前 316 年。秦灭蜀后，使李冰为蜀守。李冰采用“分洪减灾，引水灌田”的指导思想，主持兴建了兼有防洪、灌溉、航运、漂木之利的大型水利工程——都安堰（后世称为都江堰）。“冰乃壅江作棚，穿郫江、捡江，别支流，双过郡下，以行舟船……又灌溉三郡，开稻田。于是，蜀沃野千里。”使川西成为“旱则引水浸润，雨则杜塞水门，水旱从人，不知饥馑，时无荒年”的天府之国。（《华阳国志·蜀志》）都江堰修建时的灌溉面积约为 50 万亩。

都江堰建成于公元前约 250 年。从秦开始到宋朝，其维修整

治，都按旧法。东汉时，设有堰官负责维修。三国时，诸葛亮征丁 1200 人进行维护，运行一直较好。自宋以后，旧法丢失，堰时有废坏，效益不断下降。元朝时，经维修，水利复兴，但不能疏通滩道，故不到 100 年就又坏了。明朝时曾千方百计修复，但随筑随坏；明世宗嘉靖二十九年（公元 1550 年）作二铁牛，首合尾分为人字形，巩固了都江。清朝时，修了都江大堰后，屡有修治。到 1949 年时，可灌溉农田约二三百万亩。

现在看到的都江堰的结构布置是 2000 多年来整修、改进的结果，但基本技术原理则古今没有根本改变，保持了历史的延续性。都江堰二郎庙前立有石碑，碑文是：“深淘滩，低作堰。六字旨，精可鉴。挖河沙，堆堤岸。砌鱼嘴，安羊圈。立湃阙，留漏罐。笼编密，石装健。分四六，平潦晓。水画符，铁椿见。岁勤修，豫防患。遵旧制，勿擅变。”^① 何时立碑不详。这是前人 2000 多年来维修都江堰经验的总结。

都江堰主要由宝瓶口、人字堤、飞沙堰、内外金刚堤、鱼嘴和百丈堤等部分组成。著名水利学家谢家泽把都江堰称为都江堰枢纽。他认为：都江堰经过 2000 多年实际运用的考验，至今仍在发挥它的巨大作用。他指出：“古代劳动人民在两千多年前修建都江堰工程时，对于那里的岷江河流特性，水沙（特别是推移质沙）运动特性，以及水位流量关系等，不但有了深刻的认识，而且成功地运用于修建都江堰工程的实践。”他们“创造了侧向溢洪和排沙的成功经验，创造了以石人‘涸不至足，盛不没肩’的水位变化尺度的标准”，是“对水文科学的一个巨大贡献”。古

^① 转引自郑肇经：《中国水利史》，影印版，260 页，上海，上海书店，1984。

人虽然不可能知道江心洲形成的理论，但是它们从江心洲的形成中得到了启发，从而创造了分水鱼嘴的成功经验；他们虽然当时不可能知道河流环流和水沙运动的理论，但是从实践中创造了侧向溢洪和排沙的成功经验^①。

80 年代，都江堰枢纽已可灌溉农田八九百万亩，它应是我国的变洪害为水利的具有良好持续性的多功能的水利工程的范例。它也是世界上罕见的体现了持续发展思想的水利系统工程。

(2) 古代自流井^②

自流井是世界上最早的工业性开发天然气、卤水、盐的矿场，可作为持续采矿工程的典范。自流井位于我国四川南部自贡市，据历史记载，在东汉章帝时期（公元 76~88 年），该地区已开始了采卤制盐。由于含卤水的岩层深埋地下，需要通过钻井才能开采。盐卤开采时，利用地下天然气来煮卤水，生产盐类。《汉书·地理志》有“火从地中出”的记述。在公元 76~88 年已凿成“富世盐井”。

自流井的井盐生产到晋朝初具规模，唐宋时名闻全川，宋朝时此地区有盐井 71 口，年产盐达万吨。元朝时因征课太重，产量下降。明清时期进一步发展。雍正、乾隆时期成为全川五大盐场之一；咸丰、同治年间盐场趋于鼎盛。自贡产盐近 200 万吨，销售于川、滇、黔、湘、鄂等省，供全国十分之一人口食用。

① 谢家泽：《都江堰枢纽述评》，见《谢家泽文集》，62 页，北京，中国科学技术出版社，1995。

② 本段资料主要依据：1)《当代四川》丛书编辑部：《盐都自贡》，成都，四川人民出版社，1992。2) 自贡市盐业历史博物馆编：《中国古代自流井》，第三十届国际地质大会宣传材料，1996。

从战国末期到北宋，在开采中主要应用大口浅井，北宋到清朝时为小口盐井（卓筒井），明朝时，钻井已可操作化，应用竹子为套管。清朝中期后改为小口深井。形成了一整套钻井、修井工艺。

自贡地区先后凿井约 1.3 万口，有些井至今仍在生产。例如小桥井，为清乾隆三十七年（公元 1772 年）开凿，至四十三年建成（1778 年），井深 304.92 米，井的口径仅为 7.26 厘米，固井导管 49.33 米，日产天然气 200 多立方米，可烧盐锅数口。至今尚可烧盐锅一口。该井基本上保留了清代前期的井型，使用的是明清时期形成的传统修治井技术和工艺，并较为完整地保留了当时就井设灶的生产现场。

清朝的燊海井是世界上第一口超千米的深井，它位于今四川自贡大安长堰塘附近，1833 年开凿，1835 年凿成，深度 1001.42 米，为天然气与黑卤兼产井。卤水自喷。初产量为日产天然气 8500 立方米，黑卤 14 立方米，烧盐锅 80 多口，40 年后，天然气产量减少为可烧 20 余口盐锅，产盐 3000 斤。至今仍在产气，累计产气已达 1.3 亿立方米。1850 年前后凿成的磨子井日喷天然气 100 多万立方米。1893 年凿成的东源井，日产气至今仍有近 3 万立方米，持续生产达百年之久，这在天然气开发史上是极为罕见的。该地区累计已产盐约 7000 多万吨，产天然气 340 多亿立方米，是人类历史上第一个大规模工业性开发利用的天然气、卤水、盐的矿场。

从自流井的能源条件看，煮盐使用不易控制的天然气作为燃料，如果在使用过程中管理不严、防火不当，很容易引起各种灾害。然而，自流井虽然亦曾出现一些事故，但在将近 2000 年的连续开采过程中，并没有遭到大的破坏。它是如何能维持如此之

长的时间而至今仍具有生命力的呢？其中的经验值得很好总结。

在中国古代，类似的持续工程还有许多，限于篇幅，不能一一列举。

3. 持续农业

农业是人类文明的基础。它已有几千年的历史。农业和工业不同，它严格地受制于自然环境条件，因此，农业发展的历史在一定程度上是一部人类“破坏”自然的历史过程。世界上最早期的一些农业发展地区，因为地力恶化及生态环境受到严重破坏，已先后弃耕，有的甚至退化成盐渍地、沙漠，成为不毛之地。

兴起于西方的现代农业，用工业化的方法和思路来发展农业。它以使用大量农药、化肥、除草剂的高能源、高技术为特征。虽然在短期（几十年）内使粮食产量大为提高，但是这种生产方式造成对土壤、水、食品和环境的严重破坏和污染，使地力下降，产量不稳，形成恶性循环：投入大量化肥，粮食产量迅速提高，土壤急剧衰败，又使用更多的化肥……这必然造成作物产量不稳定，新陈代谢能力降低，作物对虫害的抵抗力下降，最终使土壤结构遭到破坏，河流成为一条有毒物质的输送途径，海洋成为最大的废弃物的储集场所。这样的农业是不可能持久下去。一旦备用耕地都遭到破坏，粮食生产将面临严重的危机，这将对人类的生存造成严重的威胁。

西方的现代化过程一直把工业和农业对立起来，以重点发展工业、放弃或削弱农业为特点。其基本思路是：发展工业，使农民破产，进城当工人；待工业发展好了，再使农业机械化，解决农业问题。由于这些国家（如英、美、法、德等）当时都有大量殖民地，可提供大量农产品，所以这种忽视农业所产生的矛盾得到了缓解。苏联在经济上亦是走这条路。由于片面搞工业化，长

期忽视农业，使得工业原料和生活必需品严重匮乏，经济长期停滞不前，最后导致国家的解体。我国近半个世纪以来经济发展的经验教训亦表明了这一点。我们往往是经济发展好了一点就忘掉了农业，使工农业比例失调，然后再回过头来抓农业。“农业是基础”的策略不能实行是由于我们往往把现代化理解为工业化。一直到现在，许多人仍是把工业产量和城市人口的高百分比作为现代化国家的标志。人们常常把中国几千年来“以农立国”的思想作为严重的缺点来批判。前面已提到，二次大战以来，已有100多个国家独立，它们都想搞工业化，都存在着忽视农业、破坏环境的问题。如果我们再不改变把工业和农业对立起来的基本观念，人类千辛万苦建立起来的地球文明就有崩溃的危险。

从《周易》观点来看，工业和农业是对待的统一，不应该把两者对立起来，用工业来“吃掉”农业。不应该片面强调工业，更不应该忽视传统农业的基本特点，把发展的工业模式硬套在农业上。工业生产产生了大量的污染，城市工业是最大的环境污染源。农业被工业化后产生了更广泛的污染。

如果把工业作为阳的象征，则农业可作为阴的象征。《周易·彖传·坤》：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。”对坤德的评价很高。坤德也就是地德。这句话也可用作对农业重要作用的评价。“坤厚载物”用现代话来说是基础。工业虽然能生产出千千万万种产品，但农业是提供最重要的原料之基础。现在工业大部分原料来自石油、煤等不可再生资源。按持续发展的要求，应向可再生资源或有大量后备储量资源（如岩石、海水等）的方向发展，而可再生资源常常与农业有密切联系。如薪柴、沼气等就是一种可再生能源，将来可能成为发展农林牧业的主要内容之一。农业不仅能生产食品，而且能生产能

源。巴西人种植甘蔗，用甘蔗来提炼酒精。美国有人研究以向日葵籽油作为柴油的代用品。因此，要使社会能持续发展，必须树立正确地对待农业的观念。当前首先要解决的是忽视农业和按过时的科学技术观念来对待农业的问题。

中国农业持续发展了 5000 年，它的突出特点是在自然环境恶劣的条件下能够经久不衰，不断更新地发展。我国是世界上农业发展最早的国家中没有出现地力衰竭的仅有的几个国家之一。其原因与中国传统科学技术思想有关，而这些思想的理论根源大部分来自《周易》。

农业生产对自然条件的依赖性极强，与农民的劳作是否适当亦有密切关系。我国山多地少，“七山二水一分田”。严峻的自然条件和人口众多的现实，使古代人对农业一直比较重视。《周易》中的阴阳、天地人三才之道等理论对中国传统农业起了重要的指导作用。

不失农时，就是遵守天道。《荀子·王霸》：“农夫朴力而寡能，则上不失天时，下不失地利，中得人和。”《吕氏春秋·审时》：“夫稼，为之者人也，生之者地也，养之者天也。”荀子在此提出在农业生产中天时、地利与人和三大要素的和谐协调问题，将天体运动、节气变化、作物发育和相应的农业活动都统一起来进行考虑。在这一天地人系统思想指导下，形成中国历史悠久、水平极高的传统农学。中国至迟在西汉时已进行了轮作和间种套作制，而欧洲一直采用三田休闲制，18 世纪才开始用轮作制，比中国要晚约 1500 年。在农业的许多方面，我国都比欧洲要领先 1000 ~ 1500 年的时间。

本世纪以来，中国经历了众多的天灾人祸、社会动乱，农业设施遭到很大破坏。解放后，开始搞经济建设，首先在农村进行

土地改革，大修水利，农业发展较快。后来重点发展工业，片面地认为农业的出路在于机械化，传统农学和传统文化的遭遇一样，被摒弃在一边，被认为是落后的、纯经验性的、没有理论依据的东西。80年代以来，西方现代农业的严重弊病已经暴露无遗，有识之士提出有机农业、生态农业、集约农业的发展方向。对比之下，我国传统农业与这些新的农业生产方式有许多相通之处^①。现在应该是对我国农业出路问题进行认真的、实事求是的探讨的时候了。

在21世纪，应当着手建立有中国特色的农业技术体系，在千百年来传统农业提供的经验和技术的基礎上，创建一条迥异于西方的农业现代化道路。当前重要的是强化我国传统技术，使它不断地完善和发展，当然也要采用行之有效的先进技术^②。马世骏在论及我国农业持续发展的主要措施时，提出在产业结构的调整中，以多样性来换取稳定性的看法^③。看来，正确的道路，应该是首先充分肯定传统农业的优点，发扬传统农业的特长，将传统农业的优点与现代农业的先进技术结合起来（阴阳对待的结合），在不破坏地力的前提下，提高粮食与各种作物的产物（多样性的统一）。虽然我国地少人多，但只要正确处理好以上关系，完全有可能满足整个经济需要。中国最有条件建立一个现代持续农业系统工程。

① 见刘长林：《中国系统思维》，443～523页，北京，中国社会科学出版社，1990。

② 见佟屏亚：《再论传统技术在现代农业中的地位》，载《农业考古》，1988（1），9页。

③ 转引自邓宏梅：《我国农业持续发展需要努力运用生态学和建设生态农业》，载《农业考古》，1988（1），23页。

持续农业的最主要的问题是土壤肥力问题。布朗把西方国家的“土壤侵蚀”列为三个对现有文明的最大威胁之一^①。土壤流失是人类文明面临的最严重的威胁，因为一旦土壤被破坏，则难以在短期内恢复。流失一寸表土不需要多长时间，但要恢复则可能要经历若干个世纪。人们可发展石油的代用品，但土壤尚无代用品。石油枯竭，文明尚能生存；表土流失，文明将不能存在。如马雅文明的覆灭就是先例。贝恰认为：在所有有限的资源中，最大的问题是最有限的土地的问题^②。

美国是当今的农业大国。美国的粮食自本世纪中叶以来增产很多，但在土壤方面付出代价亦很高。据研究，在一些地区，连续种植玉米的土地每年每英亩流失表土达 19.7 吨，而自然过程形成的新土壤一般仅为每年每英亩 1~5 吨。这些土地呈现出表土层变薄、土地固有生产力不断下降的趋势。据美国农业部 1981 年初报道，美国 34% 耕地的固有生产力在不断地下降^③。大量使用化肥、农药，阻碍了土壤中有机物（细菌、病毒等）的发展，虽然在短期内使作物产量提高，但是这种无机农业的生产方式类似于“竭泽而渔”和“杀鸡取蛋”，其后果是十分严重的。美国式的农业在一个世纪中由极盛走向衰落的历史表明，这种农业发展的模式是不能持续发展的。其他农业大国如俄罗斯、澳大利亚、加拿大等也存在类似情况。

① [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，2 页，12 页，北京，科学技术文献出版社，1984。

② 池田大作、奥锐里欧·贝恰：《二十一世纪的警钟》，235 页，北京，中国广播出版社，1988。

③ [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，2 页，12 页，北京，科学技术文献出版社，1984。

中国农业几千年的历史中，在有机论自然观的指导下走的是类似于现在的有机农业、生态农业的道路。在农业生产中应用阴阳、天地人观念，解决了地力下降的问题。《吕氏春秋·任地》：“地可使肥，又可使棘”，“凡耕之大方，力者欲柔，柔者欲力；息者欲劳，劳者欲息；棘者欲肥，肥者欲棘；急者欲缓，缓者欲急；湿者欲燥，燥者欲湿”。对耕作的五个对待关系注意应用“尚中”思想来保持地力的较佳状态。在土壤问题中，强调了粪肥的重要性。《汜胜之书》：“凡耕之本，在于趣时，和土，务粪泽，早锄早获。”认为粪是田家最可宝贵的，“惜粪如惜金”，“土化粪，粪化土”，通过农家肥（有机肥）来改良土壤。古人称施肥为“土化之法”，其作用在于“可以美土德”。中国农民很早就懂得合理使用土地，并立足于长久之计，使农牧结合、农林结合、农渔结合，千方百计地培育土壤肥力，重视用地与养地相结合。用中有养，用养结合。中国古代改造土壤的另一重要措施是种植豆科绿肥，源源不断地向土壤补充“有机肥料”，调整土壤养分含量。不是把不同作物看成对立的、不相容的，而是注意到作物之间的互补作用。中国农地在几千年的过程中没有出现地力衰竭的现象，这应该是农业持续发展的一个范例。贯彻于其中的一个基本思想，就是看重各种事物之间的互补作用，把各种事物的长处恰如其分地组合起来，因而不但取得粮食高产，而且使得地力肥壮，达到良好的生态循环。这是《周易》中阴阳、中和思想的具体应用的范例。

中国土壤的素质并不好，如四川省的土壤大多是红土，但经过长时期的耕作改造，土地的成分得到不断的改良，该省农业发达，物产丰富，1000多年来一直被称为“天府之国”，这就是明证。苏杭一带在战国时已是鱼米之乡，在2000多年中一直是人

口较多，人均耕地较少，但该地区一直是我国粮食生产的重要基地，也是生活富裕的地区。可见该地区较好地解决了农业持续发展的问題。这突出地表现在耕地肥力不但不下降，反而有上升趋势，农作物由一年二熟可到一年三熟，地力仍可保持稳定几百年，甚至更长。

在西方文化进入中国后，这样卓越的农业技术遭到不应有的忽视，甚至被作为落后的小农经济唾弃。只是到近十几年，西方兴起生态农业后，才开始被有些学者重视。

随着工业现代化的进程，宝贵的耕地资源随意被占作它用，耕地面积逐年在缩小。保护有限的耕地是中国在 21 世纪能否持续发展的关键问题之一。保护耕地对中国人来讲比保护生物多样性和其他资源更为迫切，耕地是中国人的命根子，我们必须十二万分地重视。

4. 节约

在现代文明的熏陶以及只顾眼前利益、追求个人享乐观念的支配下，各国政府和商界积极鼓励人民消费。工厂在生产时产生了大量废料，消费品使用后又变成垃圾，尤其是提倡“用了就扔”的一次性消费方式，使废物垃圾越来越多，形成一大社会问题。更令人担忧的是大量资源、能源被浪费。因此，节约成为现代社会一个十分重要问题摆在全人类面前。

摒弃浪费型社会模式，这是莱斯特·R·布朗在他的著作中提出的一个重要口号。他认为：“在能源便宜、原材料丰富，以及很少有人像今天这样争夺资源的情况下，浪费型社会得到了发展。但是，作为一个过去年代所种下的根源，这种浪费型社会的

日子已经屈指可数了。”^① 浪费型社会的消费观念是在汽车工业发展过程中形成的。通用汽车公司想出了每年改变轿车式样的主意，以此来促进汽车的销售。服装业也是每年推出各种新花样，使无数用珍贵的材料做成的有用的服装毫无理由地被废弃。由于追求生活上的便利，或基于一种科学上的片面极端的思想，一种买了就用，用过就扔的一次性消费方式开始流行，一次性卫生筷与饭盒、一次性注射器、一次性照相机，还有餐巾纸、纸内裤等等开始大行其道。一些学者指出：问题是我们是否“真正需要消耗如此多的能源”。西方一些作家预言：人民大众将成为没有头脑的消费动物。现在，企业在广告上花费了巨额的资金，广告的内容使人心神纷乱，人们不管有用与否，竞相购买，造成大量资源的无谓浪费。但是，一些人看不清浪费型社会的危害性，反而把它作为社会进步的一个标志，盲目地模仿、追求。

中国人自古以“勤俭”为美德，以浪费、奢侈、暴殄天物为可耻。这一思想来源于《周易》的节卦。在第四章中已提到节卦有节制的涵义，同时它还有节俭、节约的涵义。《周易·彖传·节》：“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”这就是说，天地运行因为有了节制，才能形成四季而蔚然有序，才能长久。依据节制的道理以建立各种制度，以节制人的无穷欲望，才能不浪费，又不伤害人民。《周易·节》六四爻辞：“安节，亨。”要人们心安理得地节制，认识到这是顺应自然而进行节制的道理；九五爻辞：“甘节，吉；往有尚。”也是讲要愉快地节制自己的欲望，使他人和被节制时也能愉快地接收。这种节制、节俭不

^① [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，151页，北京，科学技术文献出版社，1984。

是被动的，而是基于对天地人之间关系的深刻理解，基于出乎内心的人道感情。这种节俭是积极的。

人畜排泄物对人畜来说是“废物”，对庄稼却是“宝贝”。古代农学家主张人们要千方百计地将农家生产和生活中一切残渣剩物都收集起来，以广开肥源，并组成良性循环。我国劳动人民很早就将牲畜粪便作为燃料和肥料来使用。现代对废物的利用又有了新的发展，例如沼气的利用和集约农业。我国在 80 年代已有几千万个沼气池投入使用。在珠江三角洲，当地农民利用积水洼地挖塘筑基，在基上种桑（或蔗、蕉、稻），塘内立体分层养鱼；桑叶可养蚕，稻、蔗的副产品可养猪喂牛，蚕沙和人畜粪便可喂鱼，而鱼粪塘泥则可还回塘基，作为桑、蕉、稻等的上好肥料。这是我国传统农业所提倡的良性循环的很好的例证，也是灵活应用“和”是多样性统一思想的生动例子^①。

布朗认为，由于西方消费社会的畸形发育，许多人成为唯物主义者，他们对物质财富贪得无厌，有人已经将个人身份地位的高下与物质财富的多少联系起来，认为富裕即身份高贵，贫穷即身份卑下。但是，目前已有一些人认识到要反对这种庸俗的唯物主义，他们提倡奉行简朴的生活，认为获得物质仅仅为了满足基本需要，他们的主要目的是追求在个性发展、人类关系以及智慧与精神成长方面的高度满足。他们坚决放弃对物质财富的一味追求，赞成简朴的生活方式，反对挥霍浪费与人为的商品废弃。一些民意调查表明，有 92% 的美国人赞成取消汽车每年一度改变型号的做法，同样百分比的美国人愿意取消一年一度的服

^① 见杨怀森：《试论我国集约农业的继承发展与趋向》，载《农业考古》，1988（1），14 页。

装式样翻新。这可大大减少原材料的消耗^①。

朱安·帕安洛·佩雷兹·阿尔冯索（石油输出国组织的缔造者和奠基者）把小轿车称为“宇宙祸根”，并认为自行车是最有价值的车辆。他是百万富翁，但自奉甚俭，靠烛光进行阅读。他认为自己一生的使命是制止浪费宝贵的能源。

发达国家的工业生产表面看来似乎生产效率很高，能耗很低，这是孤立地看问题所得出的结论。如果从整体来看，从持续发展的角度看，一些产品在生产出来以后，用了一次就扔，就浪费了大量原料、能源、工时、运输费用，如果再把破坏环境、破坏生态的价值计算在内，那么就是更大的浪费了。如果说少数发达国家（其人口仅占全球人口的四分之一至五分之一）实行浪费型社会消费方式已经产生严重恶果，那末如果全球人口都来仿效，那将是一场真正的地球危机。因此，21世纪人类必须要重视《周易》的节卦的思想，摒弃浪费型社会消费方式，把节约和勤劳有机地结合起来。

5. 培养持续发展观念

要建设一个持续发展的社会，需要通过各种方式培养人们的持续发展观念。人们容易看到日常和当前周围的变化，以趋利避害，这种专注眼前利益和个人利益的观念是不需要专门培养的。但是，持续发展的观念要求我们兼顾长久利益和当前利益、集体利益和个人利益，这种观念是不会自发地产生的，必须经过教育和培养。

（1）加强道德伦理观念

^① [美] 莱斯特·R·布朗：《建设一个持续发展的社会》，283页，北京，科学技术文献出版社，1984。

中国古代道德伦理的一些核心思想有助于培养持续发展的观念。它要求考虑最大多数人和长远的利益，主张节制人们的欲望，满足人们的物质需求，使物与欲两者相互制约，协调增长，从而正确处理群与己之间的关系、节制与放任之间的关系。它强调人的责任心，主张“以天下为己任”，表现为人贵于物，义重于物，德高于力，群己和谐，天人合一，善统真美，义重于生，德高于智^①。由此看来，一些人以讲道德为迂腐，讥笑道德，贬低理想，强调自由，并把自由作为人本之纲，是与持续发展概念不相容的。人是从禽兽演化而来的，人性中残存着兽性本能，能任它自由放纵，不加约束吗？人类通过高层次协作的集体力量才使人从禽兽中脱颖而出，把无约束的自由作为人本之纲有可能使人退化到禽兽的水平，更谈不上持续发展了。每个人处于高层次协作网络中就不可能有绝对自由。

社会生产扩大了，人际之间的交往随之增加，人们受教育机会更多了，活动范围在不断扩大，一句话，即多样性大大地增加了。在这种情况下，仅仅是自由、平等、民主的口号已不能使社会稳定和发展，仅仅依靠法律也是不够的。一些国家的法律已发展到“完善”的程度，然其犯罪率也达到了历史高峰，就是明证。法律只能用以对付少数犯罪的人。对多数人来说应该是教育引导，不可滥用刑罚。因此，应该把已被抛弃或忽视的道德伦理提高到与法律同样的高度。人人对别人讲道德，对万物讲道德，对大自然讲道德(生态伦理、环境伦理等)，这才能保证人类社会的持续发展。在这样社会中，每个人才有充分发挥才能的大自由。

^① 刘智运：《中国传统文化与现代大学教育》，《武汉大学学报》（哲学社会科学版），1995（2），104页。

(2) 青年自杀问题

当前,青年自杀的比例在上升,已成为社会的一大问题。青年是“早上八九点钟的太阳”,但一些人却“无缘无故”地自绝于人世,这表明当前社会流行的价值观念有了问题。根源在于以个人为核心的人生观。他们错误地认为,人生的目的在于享乐,一旦遇到幻想不能实现,遇到挫折和困难,就灰心丧气,走上了自杀之路。更有一些人以自我为衡量真理的标准,遇到不如意的事,就走上自绝之路;有的更先枪杀他人,再自杀,充分暴露了一切以自己为中心的罪恶思想。当前社会上流行的“过把瘾就死”、“潇洒走一回”等思想也是眼光短浅、急功近利思潮的具体体现。这表明,现在十分需要对青年进行持续发展和正确人生观、价值观的教育。

(3) 正确对待宗族问题

中国历代重视宗族关系。宗族成员之间有血统关系,从而有遗传效应。一个宗族有自己的体质、气质、文化、就业方面的特色,通过宗族关系而传承,发扬。许洪新研究了上海地区的何姓宗族历史,发现此族系以从事医学而著称于世。唐代何易的后代在北宋时因避战祸而迁至黄浦、奉贤、青浦一带,至今已有 800 多年。在此期间,何氏家族历 28 代,出了 356 位医生,其中第 16 代有医生 39 人,第 17 代为 38 人,多有太医、御医或宗王府良医正,其中不少是名动四海的名医。就是在 20 世纪的当代,何姓仍有名医,也多有学者^①。何姓能在上海地区高素质地存在和发展了 800 多年,应该是一种在宗族领域上的持续发展,其中

① 许洪新:《杏林千秋话何姓》,载《社会科学报》,第 4 版,1995.8.10。

涉及到宗族的道德规范和教育方法，值得好好总结。

中国宗族重视修族谱和修祠堂。家谱记录一个宗族中成员之间的血统关系和重要事宜。由于持续发展要考虑到几代或几百年的变化，因此这些几百年时间跨度的记录对家族的持续发展有重要的价值。祠堂是供奉祖先的场所，使宗族的每个成员了解祖先的过去和事迹。那些做了好事的祖先，为后人纪念和学习；那些做了坏事的祖先，亦可为后人留下教训。通过对祖先事迹的了解，每个成员也会经常考虑到子孙会如何评价自己的所作所为的问题，从而对自己提高要求，努力做一个有益于宗族、有益于民族、有益于国家的人。如果我们能够正确地发挥宗族的作用，对于加强民族凝聚力，培养爱国主义思想，还是有一定的帮助的。

前些时候，把宗族、族谱、祠堂全面否定，把它们全说成是封建的糟粕，这是有片面性的。从培养持续发展的概念来看，它们还是具有一定的积极因素，值得我们在新时代新环境中继承发扬。当然，它们在长期的封建社会中所形成的糟粕，我们要坚决地摒弃。

由祠堂推想出去，中国一些祠庙（如孔庙、关庙、武侯祠、岳庙等），是用来纪念古人中一些为人民、为国家作出突出贡献的人物的，这些都是教育人民、提倡良好的道德伦理的好场所。这些古迹不仅有旅游价值，而且具有培养持续发展观念的价值。它们与西方的教堂在性质上有着根本的区别。

总之，持续发展的思想已为世界上大多数国家所认可。叶文虎把持续发展作为人类新文明时期的旗帜^①。人们已经普遍认识

① 叶文虎：《创建可持续发展的新文明——理论的思考》，见北京大学中国持续发展研究中心编：《可持续发展之路》，12页，北京，北京大学出版社，1995。

到当前主导的发展模式不是持续发展的模式，人们应努力去寻找创立持续发展的新模式。其中一个重要途径是从中国的传统文化中去发掘对持续发展有用的理论概念、经验教训、方式措施等，为人类社会作出新贡献。

结 束 语

21 世纪的太阳即将从地平线上升起。世界往何处去？中国往何处去？20 世纪人类有很大进步，但也潜藏着很大的隐患。进步带来急剧变化，使人们喜悦，同时也使人们感到惶恐不安和震荡。在即将跨越新世纪的门槛时，人们在沉思，在展望。

《周易》中一些基本观念（如本书中提及的变易、阴阳、中、和、天人合一等）是古人的宇宙观、自然观、人生观的体现。它与西方人的宇宙观、自然观、人生观有相当大的差别。当后者的阴暗面显示得比较清楚的时刻，正是前者发挥其重要作用的时

机。钱学森近年来提出大成智慧学，主张集古今中外的哲学、社会科学和自然科学之大成而得智慧。^① 如果中西文明能进行互补，则一定能使人们较好地避免潜在危机的加剧，使中国和世界走向健康发展的道路。对这一点笔者是抱有充分信心的。

问题在于如何促进中西文化的互补过程。这一历史责任已落在当代中国人身上。虽然，当前中国是西方文化的一统天下，但中国人毕竟在许多方面无意中受了传统文化的熏陶，如通过小说、戏剧、诗词、历史、旅游、饮食、中医药、养生等方面，零散地、片断地接触到传统文化。中国文字和语言 2000 多年基本上一贯持续下来。如当代人看四书五经虽有些困难，但容易克服。虽然当代很多中国人对传统文化没有受过系统的培养，但要补习、再学习或自学亦不难。尤其通过近十几年的提倡，古籍重印也有一定数量，大体上解决了学习资料的问题。

特别重要的是，我国已有一批自己培养出来的知识分子，他们基本上是在“一切从实践出发”的信念下成长起来的。许多人在理论上有一定的基础，在实践中积累了丰富的经验。他们对西方科学和文化的优缺点有一定的分辨能力，并不满足于仅仅在西方的框架中作些精雕细刻的工作，都在认真地思索和探讨。一些能证明中国传统中确有瑰宝，并能在当代产生实际效果的例子已在不断地出现，有可能形成雨后春笋的局面。因此，在中西文化结合的过程中，中国人有很大的智力和文字上的优势。

在这样一个历史性时刻，我很同意刘长林教授提出的需要在现代基础上，从理论上把中国传统文化精华的思想体系能尽快地

^① 见钱学敏：《钱学森关于现代科学技术体系的构想及其“大成智慧学”》，载《中国社会科学院研究生院学报》，1994（5），1～10页。

建立起来。希望本书和《〈周易〉科学观》、《〈周易〉与当代自然科学》能在这一伟大事业中作出贡献。

最后，再强调一下，按《周易》的思想，“孤阳”、“寡阴”都不是好的。本书中，涉及到西方文化、科学、社会的阴暗面，但绝不是说它们没有优点；讲中国传统文化的一些优点，也绝不是说它们没有糟粕。对中西文化进行比较不是选“中”或是选“西”之争，而是用以说明两者有互补的必要和可能。

显然，《周易》博大广深，本书涉及仅是其中部分。21 世纪中事物更是千千万万，本书仅是涉及其中的很小一部分。本书仅是一块渺小的砖块，希望能引出真正的美玉来。